This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 6105 126 533 764

Die lutheriſche Kirche

und

die Union.

Eine wiſſenſchaftliche Erörterung der Zeitfrage

von

Friedrich Julius Stahl.

Zweite, mit einem Anhange vermehrte Auflage.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Beſſerſche Buchhandlung.)
1860.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die gegenwärtige zweite Auflage ist eine durchgesehene aber unveränderte. Es ist hier und da, und auch das nur an sehr wenigen Stellen, ein genauerer Ausdruck gewählt, ein Citat weggelassen oder zugesetzt, eine Einschaltung von ein paar Worten gemacht. — An den Entgegnungen fand ich nicht Anlaß zu Abänderungen, und ihre Besprechung in Anmerkungen schien mir nicht angemessen, ich wollte die Ausführungen des Buches nicht unterbrechen, und wollte die bleibenden Fragen, welche es behandelt, frei halten von dem ephemeren Disput. Aber auch auf das in meiner Gesinnung geschriebene bedeutende Werk Wangemann's „Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte" glaubte ich nicht Bezug nehmen zu müssen, es ist eine Ergänzung des meinigen, indem es gerade die Seite des Gegenstandes, die ich am wenigsten behandle, sich zur Aufgabe setzt, und genügt daher diese allgemeine Verweisung auf dasselbe. Indem ich also in dem Buche selbst alle die dagegen erhobenen Einwürfe unberücksichtigt lasse, habe ich ihnen in einem Anhang (S. 563 ff.) eine besondere Erörterung gewidmet.

Berlin, im Juni 1860.

Vorrede zur erſten Auflage.

Nur nothgedrungen entſchloß ich mich zu dieſem Buche. Ich liebe nicht den Bürgerkrieg. Ich habe immer mit den Reformirten und Unirten lieber den Conſenſus getrieben, als den Diſſenſus. Aber es gilt jetzt Seyn oder Nichtſeyn unſerer Confeſſion und Kirche. Als auf der Berliner evangeliſchen Conferenz 1856 der milde ehrwürdige Generalſuperintendent Möller aus gepreßtem Herzen ſprach: „durch dieſen Beſchluß iſt das Recht der lutheriſchen Kirche zu Grabe getragen", da wurde auch mein Entſchluß feſt, für dieſes Recht einzutreten, ſo gut ich es vermag.

Meine Legitimation zur Führung der lutheriſchen Sache werden Viele in Zweifel ziehen. Niemand mehr als ich ſelbſt. Hätte ich vorher geſehen, daß ich ſo tief in die Theologie hinein müßte, ich hätte mich des Werks nicht unterfangen. Da ich aber einmal daran war, konnte ich, ſo oft ich es verſuchte, nicht wieder zurück. Wohl bin ich ſehr im Nachtheil gegen die Theologen von Fach auf der Gegenſeite, Julius Müller, Schenkel. Doch bin ich auch nicht ohne Legitimation. Ich bin Lehrer des Kirchen-

rechts und bin Pfleger christlicher Philosophie. Es ist mein eigentlichstes Fach, große geistige Conceptionen (in Philosophie, Recht, Politik) in ihrem Centrum und ihren Wirkungen klar zu machen, und der Zwiespalt der beiden Confessionen beruht, wie ich zu zeigen hoffe, im Innersten weniger auf Schrift und Theologie, als auf solcher geistigen Conception. Im letzten aber habe ich meine Legitimation darin, daß geschrieben steht: „wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien".

Das Geständniß muß ich vorausschicken, daß ich auf der Generalsynode 1846 noch nicht den Standpunkt eingenommen habe wie jetzt. Ich darf leider die Ehre nicht annehmen, die mir Schenkel erweist, daß mein damaliger schüchterner Widerstand gegen die Union der Anfang der nachfolgenden confessionellen Bewegung gewesen. Dort nahm ich die Union für die Landeskirche als vollendete Thatsache, und begnügte mich deshalb, den lutherischen Charakter der Gemeinde zu behaupten. Einestheils hatte ich, der ich bis dahin meine ganze Thätigkeit auf den Kampf gegen Rationalismus, Pantheismus, Liberalismus und Demokratismus gewendet, nicht die klare Einsicht und nicht das lebhafte Interesse für die Frage der Union und Confession. Anderntheils war ich auf der Synode selbst ganz hingenommen von der Gefahr, daß der Landeskirche die ganze Substanz des christlichen Glaubens abhanden komme durch die moderne Theologie. Alles andere trat mir zurück hinter der Frage, ob dem Apostolicum, der Augustana,

dem Heidelberger Katechismus noch ihre Geltung verbleiben, oder an ihrer Stelle ein Wortklang beliebig deutiger Bibelausdrücke die verpflichtende Norm des Lehramtes werden sollte. Die Energie meines Widerstandes ging deshalb damals gar nicht gegen die Union, sondern gegen die Rationalisirung des Bekenntnisses der Landeskirche. Ein Wechsel der Ueberzeugung jedoch fällt mir nicht zur Last. Denn auch damals habe ich nicht einen Eifer, nicht ein positives Interesse für die Union bekundet, sondern sie, gleichwie noch jetzt, angenommen als etwas, das unter providentieller Zulassung thatsächlich besteht, und bei dem man untersucht, wie weit man sich ihm fügen könne. Schon bald nach der Synode kam ich auch über diesen Punkt zu klarerer Einsicht. Bei meinem Eintritt in den evangelischen Oberkirchenrath 1852 erklärte ich mich bekanntlich bloß für die lutherische Confession ohne Beisatz von Union, und das Lustrum meiner amtlichen Wirksamkeit hat mich nicht unionsgeneigter gemacht.

Der Zweck dieses Buches ist denn, wie sich von selbst versteht, die Vertheidigung der lutherischen Kirche gegen die Union: der Nachweis der göttlichen Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses, der Nachweis des religiösen Werthes seiner unterscheidenden Lehren, der keine Gleichgeltung entgegengesetzter Lehren zuläßt, der Nachweis des unzerstörbaren Rechts der Lutheraner auf ihre Kirche, danach die Abwehr der Union, wo sie nicht besteht, die Rückführung der Union, wo sie besteht, auf das Maaß, das mit der lutherischen Bekenntnißpflicht und mit der Existenz einer

lutheriſchen Kirche vereinbar iſt. Möchte es dazu beitragen, dem evangeliſchen Deutſchland in ſeinem gläubigen Theil es klar zu machen, welch einen Schatz chriſtlicher Heilserkenntniß, welch eine vaterländiſche Ehre und Zierde, welch eine Quelle des Segens es an ſeiner deutſchen Reformation und ihrer Lehre und ihrer Kirche beſitzt, und wie es göttliche Führung und Berufung ablehnt, ſo es nicht dieſer ſeiner Reformation treu bleibt und ſie in ihrem Geiſte und nur in ihrem Geiſte ausbaut.

Aber indem ich die lutheriſche Kirche gegen die Union vertheidige, erkenne ich ſo lebhaft als irgend einer, daß die weckende Predigt, das wunderthätige Gebet, die treue Seelſorge, die Liebe, die das Verlorne ſucht, die Heiligung, die durch ihr Beiſpiel hinreißt, noch von höherem Werth und jetzt für Gewinnung der entfremdeten Maſſen noch mehr Noth ſind, als das lutheriſche Kirchthum. Allein das alles iſt nicht im Geringſten gehindert durch das lutheriſche Kirchthum und wird nicht im Geringſten gefördert durch deſſen Zerſtörung. Allerdings kann das lutheriſche Kirchthum das auch nicht machen — es kommt nur von der freien Gewährung Gottes und von der freien perſönlichen Hingebung der Menſchen; aber das lutheriſche Kirchthum giebt ihm, wo es iſt, die Gediegenheit, die Fülle, die Leitung, daß nicht die Gaben Gottes für Abwege gebraucht werden, und giebt ihm eine Bürgſchaft der Nachhaltigkeit, daß nicht die augenblickliche Erregung auch augenblicklich vergehe. Darum gilt es hier: das eine thun und das andere nicht laſſen.

Ich zeuge deshalb auch gegen die Uebertreibung des lutherischen Kirchthums, welche es selbst zum Zweck, ja zum letzten Zweck macht, statt zu Mittel und Grundlage des lebendigen Glaubens und seiner Bethätigung. Aber ich zeuge deshalb gerade um so mehr gegen die Union, als welche die besten Kräfte der Kirche in Deutschland in der nothgedrungenen Vertheidigung gegen sie aufzehrt.

Desgleichen indem ich die lutherische Kirche gegen die Union vertheidige, thue ich das doch nicht anders als daß zugleich die Bande innerer Gemeinschaft zunächst und am meisten zur calvinisch-reformirten Kirche, sodann zur gesammten Christenheit bewahrt bleiben. So durchdrungen ich bin von den Vorzügen der lutherischen Kirche an Wahrheit und Tiefe der Erkenntniß und der Seelenstellung, und von der Pflicht, dieses ihr Besitzthum für die ganze Christenheit und alle Geschlechter zu bewahren, so fremd ist mir doch jede confessionelle Verengung und Abschließung, jedes selbstgenugsame Zurückziehen auf ein kleines Häuflein, das da nicht fragt nach denen Außen, und Gottes Walten nicht erkennt an denen Außen. Ich stehe mit meiner confessionellen Ueberzeugung und meinem Verlangen confessioneller Kirche doch immer in der Einheit der ganzen ökumenischen Kirche Christi als Eines Gnadenreiches, das da zu allen Zeiten und ganz besonders in unserer Zeit den Einen großen ewig entscheidenden Kampf zu führen hat gegen die Mächte der Finsterniß. Ich verkenne am wenigsten die nahe Verwandtschaft und Gemeinschaft, welche die reformirte

Kirche durch Calvin und nach Calvin zu der unsren hat. Ich bin mit tiefem Schmerz erfüllt über beides, über die immer näher drohende Auflösung der lutherischen Kirche in die Union, und über die Zerklüftung und Befeindung unter den Menschen und Gemeinschaften, welche gleichmäßig die Ehre des Herrn suchen und ihr Heil von ihm erwarten. Ich habe keine Liebe für die Union, aber ich habe eine Liebe für die Einheit der Kirche. Ich suche die Befolgung des hohenpriesterlichen Gebetes nicht darin, daß man Güter, die Gott uns verliehen, wegwirft oder außer Werth setzt (devalvirt), sondern daß man sie treu bewahrt und nur zugleich die Güter, die er andern verliehen, voll anerkennt und sich zu gewinnen sucht. Ich suche das Band der Einen Kirche nicht in dem dürftigen Rest von Wahrheit und Heilsgabe, der sich nach der Zersplitterung noch gleichmäßig in allen Kirchengemeinschaften, dazu nur in allen evangelischen Kirchengemeinschaften, erhalten hat; sondern in der Fülle alles dessen, was jede Gemeinschaft an Wahrheit und Heilskraft aus der Urstiftung oder für die letzte Vollendung in sich trägt.

Gegenüber den Reformirten (oder den auf dem Consensus Unirten) betrachte ich danach jedwede freie Bethätigung der Gemeinschaft, die nicht ein organisches Band der Kirchen selbst ist, als ein allgemeines Gebot der Zeit, ihrer Zustände wie ihrer Erkenntniß. Jedes organische Band unter den Kirchen — Gemeinschaft im Kirchenregiment, Liturgie, Abendmahl — dagegen betrachte ich als einen Ausnahms-

zuſtand, der nur unter beſondern Verhältniſſen und nur in der engſten Einſchränkung zuläſſig iſt.

Gegenüber dem Katholicismus, mit welchem zufolge des ſo viel ſtärkeren Gegenſatzes, der uns trennt, keine äußere Bethätigung der Gemeinſchaft möglich iſt, fordere ich Gerechtigkeit, unbefangene Wahrheit, chriſtliche Anerkennung. Ich hielt mich für verbunden, auch gewiſſe Auffaſſungen des geſammten Proteſtantismus als Einſeitigkeiten zu bezeichnen, die ſich nicht minder von dem evangeliſch-apoſtoliſchen Vorbild entfernen als die katholiſche Auffaſſung auf der andern Seite. Damit habe ich einem Theil meiner Gegner ihre gewöhnliche Kunſt und Taktik äußerſt leicht gemacht, daß ſie ausrufen können: das iſt Katholicismus, das iſt Puſeyitismus, da ſieht man, wohin es führt, wenn man Union und Evangeliſche Allianz ablehnt, Liebäugeln mit Rom, Weg nach Rom! Ich hätte das ohne Schwierigkeit vermeiden können. Ich brauchte nur drei Kapitel (Buch II. Kap. 5 u. 12 und Buch III. Kap. 10) wegzulaſſen, was alles für das Ganze nicht obligat iſt, ſo war von allem dem keine Spur, und ſteht mein ganzes Werk rein auf Luther und Chemnitz und Gerhard. Aber es iſt gerade lutheriſch, keine Erkenntniß zurückzuhalten je nach Berechnung der Situation und des Eindrucks auf die Meinung der Menſchen, und dieſe lutheriſche Maxime, die ganze Ueberzeugung auszuſprechen ohne ſtaatsmänniſche oder paſtorale Klugheit, gehört zu meiner kirchlichen und politiſchen Exiſtenz. Ich bin mir auch ſicher bewußt, in

keinem Stücke von der evangelischen Wahrheit etwas aufgegeben oder etwas an ihr getrübt zu haben. Das aber muß ich allerdings vom Leser erbitten, daß er diese angeführten Theile des Buches von seinem übrigen Inhalt unterscheide, sie gebe ich nur als mein Eignes und als bloßen Versuch für noch nicht gelöste Probleme, das Uebrige gebe ich als Lehre unsrer Kirche und in der Zuversicht ihrer Wahrheit.

Kein Band der Gemeinschaft sondern bloße Streitführung habe ich zu dem Unionismus. Das ist etwas ganz anderes als Union, gleichwie der Constitutionalismus etwas ganz anderes ist als Constitution oder Staatsgrundgesetz. Die Union ist ein persönlicher Confessionsstand und ist ein kirchenordnungsmäßiger Zustand in bestimmten Gemeinden und Landen, der Unionismus dagegen ist eine Theorie, welche die Union als allgemeinen Zustand der protestantischen Christenheit heischt, und kraft eines göttlichen Rechts der Union keine Schranke an dem menschlich geschichtlichen Recht bestehender Kirchen anerkennt, und den Widerstand gegen die Union abweist durch die hartnäckige Behauptung, daß durch sie der lutherischen Confession nicht Eintrag geschehe. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß dieser Unionismus nichts anderes ist als ein kirchliches Naturrecht nach Art Rousseau's contrat social, welches allen positiven und rechtsbegründeten Kirchenbestand aus dem Fundamente hebt, und daß er die Confession, die er zu bewahren vorgiebt, gerade so bewahrt, wie der Constitutionalismus das Königthum und wie der Pantheismus das Christenthum.

Meine Polemik unter Zeitgenossen richtet sich zu meinem Bedauern fast durchgehend gegen solche, mit welchen ich persönliche Bande der Freundschaft oder Collegialität habe. Diese mir am meisten Verbundenen sind eben gerade die hervorragendsten Vertreter der gegnerischen Auffassungen. Ich durfte daher den wissenschaftlichen Streit, durfte die Schärfe des wissenschaftlichen Streites gegen sie nicht vermeiden. Das ungeheure Gewicht der obschwebenden Frage in der Gegenwart gestattet keine Rücksicht auf persönliche Verhältnisse, und ein ehrlicher und pflichtgebotener Kampf thut ihnen nicht Eintrag.

Ich gebe dieses Buch hinaus unter Verhältnissen, wie sie nie trüber waren. Wo ist noch eine irdische Stütze, wo noch eine irdische Hoffnung für unsere Kirche? Die Macht ist gegen uns, die Massen sind gegen uns, die Zeitströmung ist gegen uns, die kräftigen Irrthümer in der Kirche selbst sind gegen uns. Fast sind die Losungen „Mucker", „Frömmler", „Pietist" verschollen, und nur „Lutheraner" ist das Zeichen, dem widersprochen wird. Aber der diese tiefere Erkenntniß in deutschen Landen angeregt hat, der hat auch Macht seine Sache hinauszuführen auf Wegen, die uns verborgen sind, und zu Zielen, die über unserer Ahnung liegen. Darum wollen wir sicher und getrost in diesem Dunkel treten, im Zagen nicht die Zuversicht, in der Trauer nicht die Freudigkeit verlieren, und je höher die Wellen gehen, desto fester und inniger mögen wir uns aneinander und an die heilige Sache schließen, die wir bekennen. Möge das Salz niedergetreten

werden, wenn es nur nicht dumm wird. Die Kirche des reinen Wortes kann nicht untergehen. Selbſt wenn der Herr ſie eine Zeit lang unterliegen ließe, ſo wäre es doch nur, daß ſie aufs Neue ſich wieder erhebe, und die Treue und das Zeugniß der Erliegenden iſt dann das Saamenkorn ihrer herrlichern Zukunft. In ſolcher Stimmung iſt dieſes Buch gearbeitet, in ſolcher Stimmung gebe ich es hinaus. Ich widme es den Genoſſen meines Bekenntniſſes in allen Landen und in allen Abtheilungen. Es ſey ein Zuruf:

„Zion in dem letzten Kampf und Strauß
„Halte aus!“

Berlin, im Mai 1859.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

Erſtes Buch. Der verſchiedene Geiſt der lutheriſchen und reformirten Kirche.

1. Kap. Luther und Zwingli 11
2. Kap. Das oberſte Princip der Lehre Zwingli's . . . 30
3. Kap. Calvin 45
4. Kap. Conſenſus und Diſſenſus der beiden Confeſſionen . . 51
5. Kap. Beurtheilung des Diſſenſus 68

Zweites Buch. Die einzelnen Unterſcheidungslehren.

1. Kap. Gegenſatz in der Lehre vom Abendmahl 81
2. Kap. Gegenſatz in der Lehre von den Sakramenten überhaupt 90
3. Kap. Melanchthon und die Sakramentslehre der deutſchen Reformirten 107
4. Kap. Beurtheilung des Gegenſatzes in der Lehre vom Abendmahl und Sakrament 124
5. Kap. Die Fortbildung der lutheriſchen Lehre von den Sakramenten 150
6. Kap. Der Lehrunterſchied über die Perſon Chriſti 164
7. Kap. Die reformirte Prädeſtinationslehre 186
8. Kap. Gegenſatz der lutheriſchen Lehre zur reformirten Prädeſtinationslehre 210
9. Kap. Gegenſatz in der Lehre von der Schlüſſelgewalt . . 234
10. Kap. Gegenſatz in der Verfaſſung 245
11. Kap. Modern proteſtantiſche Verfaſſungs-Anſicht 264
12. Kap. Das Verhältniß der Reformation zu den apoſtoliſchen Fundamenten der Kirchenverfaſſung 274
13. Kap. Beurtheilung der Kirchenverfaſſung der beiden Confeſſionen 302
14. Kap. Gegenſatz in der Gottesdienſtordnung 321

Drittes Buch. Erörterung der Unionsfrage.

1. Kap. Die Gründe für die Union und deren Prüfung . . 332
2. Kap. Das Intereſſe der Reformirten an der Union . . . 357

Seite.

3. Kap. Das Intereſſe des Pietismus an der Union 363
4. Kap. Die Union im Sinne der Vermittlungstheologie . . . 367
5. Kap. Der Verſuch kirchenrechtlicher Begründung der Union . 397
6. Kap. Die Gründe gegen die Union aus ihrem Weſen . . . 407
7. Kap. Die Gründe gegen die Union aus den begleitenden Gefahren 421
8. Kap. Die Wahrheit an der Union 428
9. Kap. Die evangeliſche Allianz und die falſche Katholicität . 441
10. Kap. Die wahre Katholicität 448

Viertes Buch. Die Union in Preußen.

1. Kap. Geſchichte und geſetzlicher Beſtand der preußiſchen Union 468
2. Kap. Ueber die Vereinbarkeit der preußiſchen Union mit dem lutheriſchen Bekenntniß 493
3. Kap. Das Verhalten der Lutheraner in der preußiſchen Landeskirche 525
4. Kap. Die zukünftigen Wege des Kirchenregiments 532
5. Kap. Das Recht der lutheriſchen Kirche in Preußen . . . 550

Anhang zur zweiten Auflage.

Entgegnung auf die Einwürfe 563
I. Zwingli 564
II. Der antimyſteriſche Zug der reformirten Kirche 568
III. Union 574
IV. Preußiſche Landeskirche 586
V. Katholicität 595
VI. Lutheriſches Bekenntniß 602
Nachtrag 608

Einleitung.

Wenn man „lutheriſches Bekenntniß“ oder „lutheriſche Kirche“ nennt, ſo weiß jeder, was darunter verſtanden wird. Nicht ſo aber, wenn man „*Union*“ nennt. Das iſt ein Begriff, bei dem der eine das, der andere jenes denkt. Dieſe Unklarheit und Unbeſtimmtheit hat ihren natürlichen Grund. Wenn zwei Kirchen ſich ſelbſtändig ausgebildet haben mit verſchiedener Lehre und verſchiedenen Einrichtungen, ſo iſt eine Einigung derſelben — ganz abgeſehen von der Frage über ihre Erſprießlichkeit — nicht eine bereit liegende Sache, die man gebieten kann, ſondern ein Problem, das man löſen muß, und ſind deshalb Löſungen von der größten Verſchiedenheit nach Art und Grad möglich.

In früheren Zeiten, namentlich in der Zeit der Reformation, ſuchte man die Einigung *durch Auffindung der rechten Lehre*. Es ſollte eine Parthei die andere überzeugen oder überführen, oder ſie ſollten zuſammen durch Verdeutlichung und nähere Beſtimmung zur ſchriftmäßigen Wahrheit gelangen. Das war, unter vielen thatſächlichen Ausnahmen, doch der allgemein leitende Gedanke. Das Unternehmen aber, das in unſerem Jahrhundert das proteſtantiſche Deutſchland bewegt und mit dem Namen „Union“ bezeichnet wird, iſt die Einigung der lutheriſchen und reformirten Kirche *mittelſt Indifferenziirung* (Gleichgültigerklärung, Unweſentlicherklärung) *ihrer Unterſcheidungslehren*.

Die Union geht nemlich im letzten immer darauf, daß keine unterschiedene lutherische und reformirte Kirche, kein unterschiedenes lutherisches und reformirtes Bekenntniß mehr bestehe, sondern nur eine ununterschiedene evangelische Confession und Kirche. Dabei steht aber fest, daß durch die Union nicht die eine Kirche in die andere übergehen, nicht die lutherische Kirche reformirt oder die reformirte lutherisch werden soll, und steht ferner fest, daß die Union nicht eine dritte Confession und Kirche bilden soll. Eine Einigung der beiden Kirchen in solcher Art ist nicht anders möglich und denkbar, als dadurch, daß die Unterschiede der beiden Confessionen für gleichgültig erklärt werden. Man erklärt sie für „unwesentlich" oder für „nicht fundamental" (d. h. ohne Belang für das Seelenheil) oder für blos wissenschaftlicher und nicht religiöser Natur, in allen Fällen aber für kirchlich-gleichgültig, es soll kein Interesse für die Kirche seyn, ob lutherisch oder reformirt gelehrt werde *). Diese Einigung der beiden Kirchen durch Indifferenziirung ihrer Unterscheidungslehren ist der weltgeschichtliche Begriff der Union. So ist sie charakterisirt in dem Akte, welcher sie ins Leben rief. So entspricht sie dem Beweggrunde in der Zeit, auf welchem ihre Macht ruht, daß die Menschen ihre religiöse Ueberzeugung nicht ausschließend (exklusiv) für wahr ausgeben, sondern auch anderer Ueberzeugung den gleichen Anspruch auf Wahrheit zugestehen mögen. So erreicht sie es, daß aus den beiden Kirchen eine gemacht wird, und doch dabei keiner gesagt werden darf, daß sie bisher im Unrecht gewesen.

*) Es wird zwar behauptet (z. B. von J. Müller), dadurch, daß man die Lehren für nicht-fundamental erkläre, erkläre man sie noch nicht für indifferent. Allein fürs erste, da unter nicht-fundamental im technischen Sinne verstanden wird, daß eine Lehre nicht von Belang für das Seelenheil sei, so ist eine nicht-fundamentale Lehre unläugbar religiös-indifferent, wenn sie auch einen wissenschaftlichen Werth haben mag. Fürs andere ist ja das grade der Zweck der Unterscheidung, daß die Kirche sich gleichgültig gegen solche Lehren verhalte. Daß die kirchliche Indifferenziirung der Unterscheidungslehren das Wesen der Union ist, wird deshalb von den Anhängern der Union selbst gar nicht in Abrede gestellt werden können.

Die Einigung der beiden evangelischen Kirchen, ja die Einigung aller christlichen Kirchen muß gewiß jeder Christ als Ziel erkennen und erstreben (Johannes 17); aber es fragt sich, ob durch göttliche Herausstellung der Wahrheit oder durch menschliche Gleichgültigerklärung der Unterschiede. Das letztere ist das Wesen der Union.

Die Union ist deshalb das grade Gegentheil gegen die Confession und die confessionelle Kirche, sie ist deren Verneinung, deren Aufhebung. Die Erklärung, die so häufig abgegeben wird: „Ich bin ein eifriger Anhänger der Confession, aber ich bin auch ein eben so eifriger Anhänger der Union," ist, wenn auch redlich gemeint, doch in der Sache nicht wahr, weil nicht möglich. Man kann nicht zugleich für das lutherische (bez. reformirte) Bekenntniß und für seine Aufhebung oder Verwischung eifrig seyn. Jeder wirkliche Anhänger des lutherischen Bekenntnisses, der dieses sonach für göttliche Wahrheit hält, muß der Indifferenziirung desselben mit dem reformirten entgegen seyn, und ist darum unläugbar Gegner der Union, und eben so jeder Anhänger der Union, der sonach diese Indifferenziirung erstrebt, sei es sofort und gradezu, sei es allmählig und indirekt durch indifferente Sakraments-, Ordinations-, Confirmationsformulare u. dergl., ist unläugbar Gegner des lutherischen Bekenntnisses.

Die Union in ihrem eigentlichen und vollen Begriffe erheischt, ja erheischt vor allem Einigung der Bekenntnisse. Sie ist Bekenntniß-Union. Nur das ist wirklich Kirchen-Einigung, ist wirklich unirte Kirche, daß es kein lutherisches und kein reformirtes Bekenntniß mehr giebt, sondern nur ein neutral evangelisches Bekenntniß. Aus dieser Einheit des Bekenntnisses als der Wurzel soll dann die Einheit des gesammten Kirchenbestandes sich ergeben. Dieses neutral evangelische Bekenntniß kann denn nach Begriff und Geist der Union kein anderes sein, als der „Consensus" der beiden Confessionen, das heißt, daß dasjenige, worin sie übereinstimmen, als bindendes Dogma der Kirche festgehalten, dasjenige,

worin sie von einander abweichen (der Dissensus), aus dem Bekenntniß ausgeschieden, als kirchlich gleichgültig fallen gelassen wird. Die Gründung der Kirche ausschließlich auf den Consensus ist eben die Indifferenzirung der Unterschiede, und darum ist der Consensus das nothwendige Bekenntniß der unirten Kirche. — Der Consensus kann nun in verschiedener Weise bestimmt seyn, entweder wird nur der Grundsatz, daß der Consensus Lehrnorm ist, erklärt, und die Herausstellung dessen, was Consensus sei, der Anwendung überlassen (Baden 1821. 1855. Unterbarmen 1822), oder aber es wird eine wirkliche Darlegung desselben unternommen und zum Bekenntniß gemacht — ein formulirter Consensus (Rheinhessen 1818—1822, Entwurf der preußischen Generalsynode 1846). Ein solcher formulirter Consensus wird dann die Punkte der Unterscheidung entweder gar nicht bestimmen, oder er wird sie in solchen Ausdrücken bestimmen, daß sowohl Lutheraner, als Reformirte ihren Sinn in sie legen können. Für diese offen gelassenen Punkte (den Dissensus) steht es dann jedwedem Prediger frei, lutherisch oder reformirt (oder eine Mitte zwischen beidem) zu lehren und zwar an jedweder Gemeinde, jedoch immer nur mit dem Ausdruck der Indifferenz. Nemlich entweder, daß der Prediger den Gegensatz zum anderen Bekenntniß gar nicht herausstellen darf (Baden), oder daß er seine eigne Lehre nicht für eine göttlich geoffenbarte, sondern nur für einen menschlichen Erklärungsversuch, „Lehrtropus", ausgeben darf (evangelische Brüdergemeinde), oder daß er sie, wenn auch als eine göttlich geoffenbarte, doch als eine unwesentliche, die für das Seelenheil nicht von Belang ist, vortragen muß (Preußen nach 1817). Es ist wenigstens nicht im Geiste der Union, wenn den Predigern gar nicht gestattet wird, lutherisch oder reformirt zu lehren, sondern sie schlechterdings bei der Unbestimmtheit zwischen beidem (wie der Consensus sie ausdrückt) stehen bleiben müssen. Denn es ist der Geist der Union, daß keiner Confession und keinem Confessionsgenossen die bisherige Ueberzeugung genommen, keiner Confession

in ihrer bisherigen Ueberzeugung Unrecht gegeben werde. Hiernach aber würde beiden Confessionen ihre Ueberzeugung genommen, beiden Unrecht gegeben. Ganz und gar aber fällt es aus dem Begriff der Union heraus, wenn man über die Unterscheidungspunkte ein bestimmtes Dogma aufstellt, sei es durch Combinirung von Momenten aus den beiden Bekenntnissen oder durch Befolgung des lutherischen und reformirten Dogma je für die verschiedenen Punkte. Solches wäre Vereinigung nicht durch Indifferenziirung der Unterschiede, sondern durch Vermittelung, oder durch Vergleich, und das Ergebniß wäre nicht Union, sondern eine dritte Confession *).

Auf dem Grunde solcher Einigung des Bekenntnisses heischt sodann die Union die Einheit des ganzen Kirchenbestandes, Ein unirtes (neutral evangelisches) Kirchenregiment, Ein unirtes Abendmahl, Einen unirten Katechismus, Ein unirtes Lehramt, Einen unirten Charakter aller Gemeinden, aller Prediger, aller

*) Calvins Bekenntniß war nicht eine Indifferenziirung zwischen Luther und Zwingli, sondern eine Vermittlung, darum nicht eine Union, sondern eine neue Confession. Das Märkische Bekenntniß, das über die anderen Lehren reformirt und über die Prädestination so viel als lutherisch lehrt, wäre eine neue Confession, wenn die Prädestinationslehre der reformirten Kirche wesentlich wäre. Da das nicht der Fall, so ist sie eben ein reformirtes Bekenntniß, nicht aber ein unirtes. Dasselbe gilt von der Unions-Urkunde Rheinbayerns 1818 (gewöhnlich verwechselt mit der von 1821), welche neben dem Consensus für Abendmahl und Nothtaufe die reformirte, für Prädestination die lutherische Lehre festsetzt. Aber auch die jetzige Kirche Rheinbayerns, welche sich auf die A. C. von 1540 stellt und lutherische, wie calvinische Lehre ausschließt, ist nicht eine unirte Kirche, sondern entweder eine dritte Kirche oder, da jene wirklich ein reformirtes Bekenntniß ist, einfach eine Species der reformirten Kirche. Das Wesen der Union ist die Indifferenz in den Unterscheidungspunkten, und jedes exklusive Dogma für dieselben ist gegen ihren Begriff. — Wo nun zum Zweck der Union allen Bekenntnissen das bindende Ansehen genommen und die h. Schrift unmittelbar, also je nach individueller Auslegung, als Lehrnorm erklärt ist (Nassau, Rheinbayern 1821), da ist wenigstens dem Grundsatze nach die Gemeinschaft nicht blos zur lutherischen oder reformirten, sondern auch zur unirten Kirche, und überhaupt das Daseyn einer Kirche aufgegeben. „Bekenntnißlose" Union ist nicht Union (Einigung), sondern Aufhebung beider Kirchen.

Kirchenglieder. Alles das ist in der unirten Kirche soweit als möglich in Indifferenz gegen die beiden Confessionen, oder, wo solches nicht möglich, doch in Mischung und Durchdringung ihrer Züge herzustellen: Sakramentsformeln, deren Ausdruck beiderlei Bekenntniß zuläßt, liturgische Einrichtungen, die zwischen dem lutherischen und reformirten Geist durchgehen, eine Mischung von lutherischer Consistorial- und reformirter Presbyterialverfassung.

Von dieser Union und unirten Kirche in ihrem eigentlichen und vollen Begriff verschieden ist nun die unvollständige Durchführung derselben, zu welcher es grade im Lande ihres Ursprungs, in Preußen, gekommen ist. Der Gedanke der Union war auch hier, und grade hier, ursprünglich gewiß kein anderer, als die Einigung der Bekenntnisse selbst und mittelst dieser die gänzliche Einigung der Kirchen. Das war der Begriff der Union in ihrer Ankündigung 1817, durch die sie ja überhaupt ihr Daseyn erhielt. Das wurde, wenn auch in schonend langsamem Verfahren, als letztes Ziel erstrebt. Allein der lutherische Widerstand führte zum Verzicht auf die Einigung der Bekenntnisse selbst und zur Einschränkung der Union auf die Gemeinschaft des Kirchenregiments und der Erbauungsmittel, namentlich des Abendmahls. Nach der gesetzlichen Gestaltung seit 1834 sind lutherisches und reformirtes Bekenntniß nicht als bloße Privatüberzeugung freigegeben, sondern sie haben eine öffentlich-kirchliche Geltung je für die verschiedenen Bestandtheile der Landeskirche. Es sind die Gemeinden, die Prediger, die Consistorial- und Oberconsistorialräthe lutherisch oder reformirt. Das ist dem eigentlichen und vollen Begriff der Union entgegen, und während in Ländern, die später der preußischen Ankündigung folgten, die Union nach diesem Begriff besteht, besteht sie in Preußen nicht also. So giebt es jetzt in Deutschland zwei höchst verschiedene Gestaltungen unter dem Namen Union. Man hat sie zu bezeichnen gesucht als conservative und absorptive Union, erstere, bei welcher das lutherische und reformirte Bekenntniß in ihrer Unterscheidung noch

mit öffentlicher Geltung bewahrt bleiben, letztere, bei welcher sie in ihrer Unterscheidung aufhören oder doch nur als frei gegebene persönliche Ueberzeugung noch bestehen. Man hat eben danach die Unterscheidung aufgestellt von Bekenntnißunion, Abendmahlsunion, Kirchenregimentsunion, und dann den preußischen Zustand dahin bezeichnet, daß hier nicht die erstere, wohl aber die beiden letzteren bestehen.

Indessen aus der noch unvollständigen Durchführung einer Sache läßt sich doch nicht wohl ein besonderer Begriff machen, und es lassen sich jene Momente des Kirchenbestandes nicht also trennen, daß für das eine die volle Trennung, für das andere die volle Einigung bestehe. Jene Unterscheidungen sind darum haltbar oder nicht, je nachdem sie verstanden und gehandhabt werden.

Besteht Kirchenregimentsunion und Abendmahlsunion im vollen Sinne, so ist die Bewahrung der beiden Bekenntnisse, des lutherischen und reformirten, in ihrer Unterschiedenheit nur scheinbar; denn wenn alle Glieder der Landeskirche Eine Abendmahlsgemeinde bilden, und durch die confessionell-indifferente Formel des Abendmahls ein unionistisches Bekenntniß bei demselben ablegen, was hätte dann lutherisches und reformirtes Bekenntniß noch für eine Bedeutung? Sie sind dann wirklich nicht mehr Bekenntniß, sondern bloße Meinung, Lehrweise, herkömmliche Sitte einer Gemeinde, wie es im Wesen der Bekenntnißunion liegt. Desgleichen wenn das Kirchenregiment ein durch und durch unirtes ist, also nur die Union und das unirte Bekenntniß erstrebt, so sind die Bekenntnisse nicht wirklich mehr in öffentlicher Geltung, sie sind nur als Ueberrest und als Uebergang geduldet. Eine Kirche mit Abendmahls- und Kirchenregimentsunion ohne Bekenntnißunion, wie sie hier behauptet wird, ist darum nicht eine besondere, etwa gemäßigte Art von Union, sondern blos ein gewisses Stadium der einen überall gleichen Union, durch das sie zu ihrer vollen Verwirklichung mit Nothwendigkeit fortschreitet. Sie läßt zwar die Bekenntnisse zunächst in ihrer Differenz, aber sie indifferenziirt

sie in ihrer Bethätigung und Wirkung, und muß und will zuletzt auch zu deren eigenen Indifferenziirung führen.

Anders verhält es sich, wenn Gemeinschaft des Kirchenregiments und des Abendmahls nur in gewisser Gränze besteht. Da können nemlich die Bedingungen der Art seyn, daß die Bekenntnisse nicht indifferenziirt, sondern ihre ausschließliche Wahrheit und ihr Werth je von der Gemeinschaft ihrer Bekenner bekundet werden, und sie können von der Art seyn, daß die Union nicht in gebahntem Wege zu ihrer Vollendung fortschreitet, sondern an bestimmtem Punkte die Bekenntnisse eine sichere Gewähr gegen sie haben. So z. B. wenn einheitliches Kirchenregiment besteht, aber mit confessioneller Gliederung und mit der Aufgabe, jede Confession je in ihrem Kreis von Amtswegen zu wahren, wenn Zulassung des anderen Theils zum Abendmahl besteht, aber je nach besonderer Beschaffenheit des Individuums, und unter Ausprägung der Confession in der Abendmahlshandlung selbst. Das ist denn wirklich eine Union anderer Art. Es ist eine grundsätzlich und für immer eingeschränkte — nicht blos eine thatsächlich noch nicht durchgeführte — Union. Sie ist selbst ihrem Gedanken und letztem Zwecke nach nicht volle Einigung der Kirche, sondern nur ein Inbegriff einzelner bestimmter Unionsmomente, sie erstrebt nicht die Indifferenziirung der Bekenntnisse, sondern schließt diese Indifferenziirung vielmehr aus und perpetuirt daher die lutherische und reformirte Confession der Kirche. Eine Union dieser Art ist dann nicht Verneinung, Aufhebung der Confession. Aber sie ist auch nicht mehr Union in ihrem eigentlichen, ihrem weltgeschichtlichen Begriffe. Sie ist nicht die Union, welche die Begeisterung des einen Theils, der Anstoß des anderen Theils, welche das kirchliche Programm der unionistischen Parthei ist. Sie ist nur Union in einem ganz weiten Sinne, ein Band organischer Einheit unter den beiden Kirchen.

Ganz außerhalb dem Bereiche der Union liegt nun aber die Conföderation. Nach ihr haben die beiden Kirchen gar keine

organische Einheit, sondern eine jede bildet einen selbständigen, in sich geschlossenen Organismus, und haben beide nur eine gemeinsame Wirksamkeit für bestimmte Zwecke. So z. B. waren die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im Corpus Evangelicorum conföderirt. Das Kennzeichen zwischen Union auch im weitesten Sinne und Conföderation ist das einheitliche Kirchenregiment, als auf welchem eben die organische Einheit beruht. Einheitliches, wenn auch konfessionell gegliedertes Kirchenregiment ist darum das Mindeste, was erfordert wird, damit irgendwie noch Union bestehe *).

Der Zustand der preußischen Landeskirche ist unbestreitbar nicht Conföderation nach diesem Begriff. Aber die Frage für die preußische Landeskirche ist, ob grundsätzlich und für immer eingeschränkte oder blos thatsächlich noch nicht durchgeführte Union, ob Erhaltung der lutherischen und reformirten Kirche unter bestimmten Unionszügen, die ihre Gränze ein für allemal haben, oder aber Union mit Confessionsresten, die allmählig verschwinden sollen. Die Frage ist, ob die Indifferenzirung der Bekenntnisse noch das beherrschende Prinzip, das letzte Ziel der Landeskirche oder aber derselben entsagt ist.

Das ist das Wesen der Union nach allen ihren Schattirungen. Das ist die Bedeutung des jetzigen Kampfes zwischen Confession und Union, eines Kampfes um Seyn oder Nichtseyn. Das ist der Gegenstand dieser Schrift.

---

*) Die Entgegenstellung der Conföderation gegen die Union ist von mir ausgegangen (auf der Berliner Pastoralkonferenz 1848 und dem Wittenberger Kirchentag 1848). Aber ich machte sie nur geltend einerseits für den Kirchentag und für das Verhältniß der sämmtlichen deutschen Kirchenregimente, andererseits für Preußen, auf den Fall, daß, wie damals erwartet wurde, das landesherrliche Kirchenregiment aufhören würde. Dagegen kam es mir nicht in den Sinn, dem preußischen Kirchenbestande bei Fortdauer des landesherrlichen Kirchenregiments den Gedanken der Conföderation unterzulegen. Vgl. meine Schrift: „Wider Bunsen" S. 132.

Die wiſſenſchaftliche Erörterung über die Union der lutheriſchen und reformirten Kirche iſt aber nur möglich durch eine Beleuchtung der Lehre und des Geiſtes dieſer Kirchen ſelbſt. Mit dieſer iſt deshalb zu beginnen *).

*) Es iſt zur Deutlichkeit zu bemerken, daß in den drei erſten Büchern unter „Union“ immer nur die Union in ihrem eigentlichen und vollen Begriffe gemeint iſt. Dagegen von der Union nach dem geſetzlichen Sprachgebrauch in Preußen, wonach ſie die Einigung der Bekenntniſſe nicht in ſich ſchließt, wird erſt im vierten Buche gehandelt werden.

Erſtes Buch.

Der verſchiedene Geiſt der lutheriſchen und reformirten Kirche.

Erſtes Kapitel.

Luther und Zwingli.

Als in Marburg nach dem Religionsgeſpräch Zwingli zu Luther trat und ihm die Hand bot, lehnte ſie dieſer ab mit den Worten: „Es iſt ein anderer Geiſt in Euch.“ Deutlich zu machen, was dieſer andere Geiſt war, iſt die Aufgabe dieſes und des folgenden Kapitels.

Es iſt die Umgeſtaltung der kirchlichen Vorſtellungen und Einrichtungen am Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts nicht Eine Reformation, ſondern nur Eine reformatoriſche Bewegung gegen den vorhandenen Zuſtand der Kirche im Gefühl ſeiner Gebrechen. Wohl hatte dieſe Bewegung gemeinſame religiöſe Antriebe, das Streben, die göttliche Wahrheit von menſchlichem Beiſatz zu reinigen, aus dem verſchlammten Strom zur lauteren Quelle zu bringen, das Streben, Gott allein die Ehre zu geben und alles, was Erweiſung göttlicher Ehre an Menſchen iſt, abzuthun. Die heilige Schrift ohne menſchliche Zuthat und das Mittleramt Chriſti ohne menſchliche Vermittelungen — das waren deshalb die allgemeinen Loſungen des Zeitalters. Aber über dieſe unbeſtimmten Loſungen hinaus ging das Gemeinſame der Bewegung nicht. Außerdem nun miſchten ſich mit dieſen religiöſen

Antrieben auch andere, und die reformatoriſche Bewegung war deshalb in ihr ſelbſt nach Urſprung und Weſen getheilt. Man kann in ihr zwei Hauptrichtungen unterſcheiden, eine Bewegung aus evangeliſchem Geiſte und eine Bewegung aus natürlichem Geiſte. Jene iſt das zur Reife gediehene Wachsthum der tiefen religiöſen Sehnſucht, welche in der Kirche nach ihrem vorhandenen Zuſtand nicht zur vollen Befriedigung gelangen konnte, wie ſie ſich in den freilich ſehr getrübten reformatoriſchen Beſtrebungen durch Jahrhunderte hindurchzieht und wie ſie in den katholiſchen Myſtikern nach Geſtalt rang. Dieſe iſt beſonders das Erzeugniß der neuen humaniſtiſchen Bildung, welcher das Unvernünftige, Abergläubiſche, Lächerliche, das ſich da angehäuft hatte, augenfällig und die Hemmung der freien Geiſtesbewegung unerträglich wurde.

In dem verſchiedenen Verhältniß Luther's und Zwingli's zu dieſen beiden Strömungen der Zeit iſt der Urſprung des Auseinandergehens ihrer Reformationen zunächſt zu ſuchen. Luther gehört rein und ungetheilt der erſteren Richtung an. Seine Bildung und Anſchauungsweiſe, ſeine Beweggründe waren rein chriſtlich-religiös, rein evangeliſch. Er kannte die humaniſtiſche Bildung und nahm ſie in ſich auf, aber ſie hatte keine Macht über ihn. Die Entwickelung und die Wirkſamkeit ſeines Lebens ging von Anbeginn bis ans Ende nur auf das Eine: „Was muß ich thun, daß ich ſelig werde?“ Umgekehrt war Zwingli zuerſt blos den Gang der humaniſtiſchen Bildung und ihrer Intereſſen gegangen. Nicht die Frage: „Wie ſoll ich ſelig werden?“, ſondern die Frage, wie erreiche ich für mich und für mein Volk eine ähnliche Größe, wie die des claſſiſchen Alterthums, war urſprünglich ſein Beweggrund. Er nahm nachher aufrichtig und warm auch den evangeliſchen Beweggrund in ſein Gemüth auf, aber ohne jene aufzugeben, ohne ein Bewußtſeyn ihres ſcharfen Gegenſatzes, ſondern indem er beide mit einander mengte. Durch ſein ganzes Leben hindurch ſtellt er

die natürlichen Tugenden, die auch bei den Heiden sich finden, der christlichen Frömmigkeit und Heiligung gleich. Es ist schwer zu sagen, was der Brennpunkt seines Strebens war, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrer alten Sitteneinfalt, Einigkeit und äußeren Unabhängigkeit oder die Herstellung des Reiches Gottes*). Das Wort Gottes erscheint ihm wenigstens lange Zeit nicht sowohl als höchster Zweck, denn als Mittel für ein tüchtiges schweizerisches Volksthum. Seine berühmte Predigt gegen die politische Entartung des Reislaufens und der auswärtigen Jahrgelder steht auf dem allgemeinen Grunde der Moral und der Vernunft, und erst am Schlusse wird die Verkündung des lauteren Wortes Gottes, die Beseitigung der Menschensatzungen als die wirksamste Hilfe dagegen empfohlen**). Das Trostbedürfniß wegen begangener Sünden, das man für das allgemeine Motiv der ganzen Reformation auszugeben pflegt, war bei ihm sicher nicht das überwiegende Motiv. Auch die Mittel, dem Evangelium den Sieg zu verschaffen, suchte er nicht in der bloßen Ausrichtung des göttlichen Befehls, wie Luther, sondern zugleich in menschlich-natürlicher Macht und Klugheit. Er ist vorsichtig und berechnend in Verkündung seiner Ueberzeugungen, wann es Zeit sei, sie zurückzuhalten, wann dagegen ganz mit ihnen herauszurücken, während Luther, was er glaubt, sofort auch Angesichts der ganzen Welt zu bekennen sich gedrungen fühlt, und

---

*) Vergl. hierüber die unbefangene und gründliche Darstellung von Siegwart: Ulrich Zwingli. Dann Ranke, Geschichte Deutschl. im Zeitalt. d. Reform. III, 53: „Was ihn zum Reformator machte, war nicht jenes tiefere Verständniß der Idee des Glaubens und ihres Verhältnisses zur Erlösung, von welchem Luther ausgegangen, sondern vor allem, daß er bei seinem wahrheitsuchenden Studium der Schrift Kirche und Leben mit dem allgemeinen Inhalte derselben im Widerspruch begriffen sah. — — — — Die Aufgabe seines Lebens suchte er vielmehr darin, die Republik, die ihn aufgenommen, religiös und sittlich umzubilden, die Eidgenossenschaft zu ihren ursprünglichen Gesetzen zurückzuführen. — — Seine ursprünglichen Gesichtspunkte waren moralisch-politischer Natur; es ist kein Zweifel, daß auch sein religiöses Bestreben hierdurch eine eigenthümliche Färbung empfing."

**) Christoffel, „Huldreich Zwingli" S. 41.

er bietet für ſeine Ueberzeugungen alle weltliche Macht, ſelbſt nicht immer auf erlaubtem Wege, auf, während Luther in geiſtlichen Dingen alles in die Hand des Herrn ſtellt. Luther z. B. verhinderte den Landgrafen von Heſſen in der Pack'ſchen Sache, die katholiſchen Mitſtände zuerſt anzugreifen, Zwingli drang darauf, den katholiſchen Mitſtänden zuvorzukommen. Luther gab ſein Votum, daß die Fürſten dem Kaiſer, da er angriff, nicht widerſtehen dürften, Zwingli machinirte für Abſetzung des Kaiſers. Er hat in ſeinem ganzen Leben und Wirken mehr das Gepräge des Volkstribuns, als des Apoſtels. So war denn auch ſein Tod, den er für den Glauben und das Ziel ſeines Lebens erlitt, nicht der Tod des Märtyrers, ſondern des Staatsmannes. Er trat nicht der Macht des Schwertes blos mit der Waffe des göttlichen Wortes entgegen, ſondern er wollte die katholiſchen ariſtokratiſchen Cantone ſelbſt mit der Schärfe des Schwertes ſchlagen, und da das, wegen Nichtbefolgung ſeiner Rathſchläge, mißlang, ſchlugen ſie ihn. Auch ſein Ausharren bei Hutten bis ans Ende iſt zwar einestheils ein ſchöner Zug ſeiner altſchweizeriſchen Treue, aber anderntheils auch ein Zeichen von Geiſtesverwandtſchaft mit dieſer ungläubigen und ungeheiligten Oppoſition. So iſt es eine Verſchiedenheit, daß in Luther rein der evangeliſche Geiſt, in Zwingli neben ihm auch der natürliche, namentlich der humaniſtiſche Geiſt, beide mit einander vermengt, das Wirkſame waren.

Außer dieſer Stellung zu den Zeitrichtungen iſt aber auch noch die geiſtige Individualität der beiden Männer von Einfluß auf ihre Reformation. Luther war nach allen Seiten der Mann, ſeinem Zeitalter den Namen zu geben. Der Mittelpunkt ſeines Weſens iſt ſein Glaubensheldenthum und ſeine Glaubensweihe, die ſein ganzes Thun und Denken erfüllte. Selbſt die ungebändigte Heftigkeit im Streit, welche die Schattenſeite an ihm iſt, hat doch zu ihrer Wurzel den Eifer für die Ehre und die Wahrheit ſeines Gottes, der ihn beſitzt. Außerdem aber war er auch von der höchſten menſchlichen Begabung in allem, was

ſich auf das Geiſtliche bezieht, ähnlich wie Cäſar für das ganze weltliche Gebiet. Er hatte die Gabe der Theologie, die in der Geſchichte der Chriſtenheit unübertroffen iſt. Er hatte aber auch die Gabe des Dichters. Welche Urpoeſie iſt in ſeinen geiſtlichen Liedern, wie ſticht das ab gegen die künſtlich nach antikem Vorbild gezimmerten Verſe eines Melanchthon, Beza u. ſ. w. Welche Kraft der Poeſie iſt vollends in ſeiner Bibelüberſetzung! Er hatte die Gabe des Philoſophen. Seine Heilslehre konnte ſchon gar nicht aus der Glaubenstiefe allein, ſondern nur zugleich aus ſpeculativer Tiefe hervorgehen. In allem, was er darlegte, wahrem oder irrigem, z. B. ſeiner Schrift über die Willensfreiheit iſt philoſophiſche Meiſterſchaft, und es würde nicht ſchwer ſeyn, nachzuweiſen, wie viele der tiefſten Gedanken Kant's und Schelling's ſchon von Luther dargelegt ſind. Dazu war Luther ein ganzer, voller Menſch. Es iſt nichts Menſchliches, was er nicht warm und lebendig in der Seele trug. Kraft und Weichheit, heiliger Ernſt und Humor, das Ideale und das nüchtern kräftig Wirkliche, die weltbewegenden Thaten und die kleinſten perſönlichen Verhältniſſe, Eifer für das unverbrüchliche Wort und Gebot Gottes und Anerkennung jedweder Individualität, und ihrer freien ureignen Regung, die Höhen und die Niederungen der Geſellſchaft, der Werth des Ueberkommenen und die Aufgabe der neuen Schöpfung, alles war ſein in gleicher Weiſe. Er vollbrachte das Werk der Weltepoche im Abthun alles Menſchlich-Phantaſtiſchen. Aber er bewahrte dabei den Sinn für das Göttlich-Geheimnißvolle in den Veranſtaltungen des ewigen Heils und in den Ordnungen des irdiſchen Lebens. — Nicht ganz ſo iſt es mit Zwingli. Wohl iſt auch er von einer hervorragenden Begabung an wiſſenſchaftlichem und praktiſchem Verſtand und männlichem Muth, kräftig in Gedanken, kräftig in Thaten, der gelehrten Bildung ſeiner Zeit kundig, von einer Wärme des Gefühls, einer Treue in allen perſönlichen Verhältniſſen gegen Freunde und Vaterland, von einem ſchlichten, heiteren, herzlichen

Weſen. Aber es geht doch durch ſeine ganze Denkart ein Zug von Nüchternheit, die mitunter an Plattheit ſtreift *). Der geſunde Menſchenverſtand, den er in ſo reichem Maaße beſaß, ſchlug bei ihm leicht um in den gemeinen Menſchenverſtand. Danach macht er ſich denn auch alles plan und hat die Zuverſicht, ſich alles plan machen zu können, und was er nicht plan machen kann, das findet er nicht glaublich. Damit verbindet ſich bei ihm ein Hang, auch die Zuſtände plan d. i. tabula rasa zu machen. Hieraus entſpringt denn einerſeits eine kräftige, derbe, nüchterne Richtung auf das Praktiſche, andererſeits eine Ertödtung des Idealen, des Geheimnißvollen und des Geſchichtlichen.

---

*) Dahin rechne ich Folgendes. Als Grund, warum Chriſtus von einer Jungfrau geboren werden mußte, giebt er an, daß außerdem niemand geglaubt haben würde, daß er vom h. Geiſt ſei. (Si vero aliqua eum concepisset, etiam ex spiritu sancto, quae prius fuisset experta virum, quis unquam credidisset, ex spiritu sancto esse, quod nasceretur? Opp. ed. Sch. Vol. III, 188.) Den bibliſchen Vergleich der Ehe mit dem Bande Chriſti zur Gemeinde verflacht er dahin, „daß, wie Chriſtus für die Seinigen geſtorben und ſo ganz der ihrige geworden, alſo auch die Ehegatten wechſelſeitig alles für einander thun und leiden ſollen.“ Von der Eheſcheidung behauptet er: „Der Herr verbannt nur die leichtſinnigen Eheſcheidungen, wie ſie bei den Juden vorkommen, nicht jede Eheſcheidung überhaupt. Auch nimmt er nicht nur eine Urſache aus, wenn er gleich nur einer einzigen gedenkt. Als die geringſte Urſache führt er daher den Ehebruch an, und ſetzt damit gleichſam das Ziel, unter welchem keine Scheidung vom Weibe ſtatt haben dürfe.“ Chriſtoffel S. 134. Den Kirchenbann glaubt er durch die Polizei unter chriſtlicher Obrigkeit erſetzt. „Die Apoſtel ſind unter der heydniſchen oberkeit geſinn, welche die laſter nit geſtraft, ſo ein Chriſt ſchühen ſoll. Damit nun auch die kirch ein ſtraf der laſter hätte, hat ſie die Warnung und Ausſchließen in die Hand genommen, denn mit dem Schwert, das inen nit bevolen, konnten ſie nit ſtrafen. Das iſt die Urſach des Bannes bei inen geſinn. Nachdem aber die Chriſtenlich Oberkeit die laſter ſelbſt ſtraft, wird der Bann nit mehr von nöthen ſin.“ Ueber die Beredtſamkeit äußert er ſich alſo: „Orationis autem habitus tum praeter artificium, de quo hic dicendi locus non est, vitiosus est, si nimis celeriter aut tarde nimis incedat oratio, si accentus sit nimis humilis et languens aut vehemens nimis, si in quavis causa et genere quolibet idem sit oris habitus, eademque hypocrisis, ut vocant, vel gesticulatio insolens.“ (Opp. IV, 153.) Endlich iſt eine Plattheit (von allem Andern abzuſehen) ſein Brief an Utinger. (Opp. tom. VII. p. 54 ff.)

Dieſer Verſchiedenheit ihrer Richtung und ihrer Individualität gemäß ſind denn auch die Reformationen der beiden Männer verſchieden. Luther's Reformation iſt an erſter Stelle Gründung (Poſition). Ihn erfüllt eine beſtimmte tiefere religiöſe Erkenntniß; nur um ihr die Stätte zu behaupten, geräth er in Kampf mit dem beſtehenden Kirchenweſen und ſeinen Menſchenſatzungen, und er führt ihn auch nicht weiter, als für dieſes poſitive Ziel. Zwingli's Reformation iſt an erſter Stelle Verneinung: der Kampf gegen Menſchenſatzungen. Ihn führt er als einen ganz ſelbſtändigen Zweck. Daß keine Menſchenſatzungen beſtehen, das ſelbſt iſt ihm religiöſer Gehalt, ja der oberſte religiöſe Gehalt. Was nach der Verneinung als Poſition, nach Abthun der Menſchenſatzungen als göttliche Wahrheit ſich ergeben wird, das bleibt bei ſeinem Anlauf gegen die Menſchenſatzungen noch dahingeſtellt. Er führt dieſe Verneinung allerdings vom Boden des allgemeinen Glaubens an die chriſtliche Offenbarung, an die ökumeniſchen Bekenntniſſe, wie dieſem ja in jener Zeit überhaupt nicht widerſprochen wurde. Aber eine tiefere religiöſe Einſicht in die Heilswahrheit, als ſie vor ihm beſtand, ja nur irgend eine genauere Vorſtellung von derſelben beſaß er nicht und hat er auch nicht gegründet. So iſt denn bei Luther der feſte Punkt, von dem aus er ſein Werk beginnt und der da bleibt bis zum Ende deſſelben, ſeine poſitive Heilslehre. Wie viel von dem Beſtehenden darüber fallen muß, iſt ihm am Anfang ſelbſt noch unbekannt und ergiebt ſich ihm erſt im Fortgang der Entwickelung. Umgekehrt iſt bei Zwingli der feſte Punkt die Ausrottung der Menſchenſatzungen, und was ſich als poſitive Wahrheit ergiebt, iſt ihm am Anfang noch unbekannt, und ergiebt ſich im Laufe der Entwickelung und zwar in mannigfachem Wechſel.

Der Gang Luther's war allerdings ein rieſenhafter auch in der Verneinung. Während Zwingli auf ſeinem kleinen Schauplatz gegen das Intereſſe eines Kloſters Wallfahrt und

Mariendienst angriff (1517), und einem befreundeten Legaten vertraulich seinen Zweifel an der Schriftgemäßheit des Pabstthums mittheilte, nebenbei eine Pension vom Pabst bezog, hatte Luther Angesichts der Christenheit, vor Kaiser und Reich, die Autorität des Pabstthums verworfen*). Zwei Jahre bevor Zwingli in Verwerfung der Fasten den ersten Schritt der Reformation in Zürich that (1522), führte Luther in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation einen erschöpfenden Angriff gegen das Ganze der Mißbräuche und drängte den Unwillen der Nation und der Jahrhunderte in den Erguß einer Flugschrift. Ja es ist diese Schrift auch nicht frei von einem revolutionären Beisatz. Allein aller dieser Verneinung liegt doch bei Luther als der tiefste Beweggrund die positive religiöse Erkenntniß und Sehnsucht zu Grunde. Schon der erste Schritt des Kampfes, die Thesen gegen Tezel, ist weit weniger ein Kampf gegen den Aberglauben des Ablasses, als für den positiven Glauben der christlichen Buße, die da immer seyn soll und die lieber das Leiden von Gott annimmt, als sich von ihm befreien läßt. Sofort aber entfaltet er schon in den Schriften von 1518 und in der Leipziger Disputation die ganze positive Heilslehre in ihrem innersten Zusammenhang: die Tiefe des Verderbens, die Sünde im Unterschiede der Sünden, die Begierlichkeit, die nicht ein bloßer Zunder sei, an dem sich die Sünde entzündet, sondern selbst Sünde, das absolute Unvermögen des Menschen sowohl zum wahren Guten, als zur Vollbringung der Sühne, die Gnade als alleinige Ursache alles Guten, die Sühne durch den Kreuzestod Christi und vor allem die Rechtfertigung durch den Glauben**). Vollends in der Abhandlung von der wahren Freiheit der Gläubigen (1520) ist die Grundlehre des Evangeliums, die Rechtfertigung aus dem Glau-

*) Ranke, Reformationsgeschichte III. S. 54.

**) Z. B. Luther, Sermon von der dreifachen Gerechtigkeit. (Walch X. 1506). — Sermon von der Buße, 1528 (ebend. 1465). Dann die Leipziger Disputation.

ben, mit Flammenſchrift geſchrieben. Nirgend, mit Ausnahme der h. Schrift, in keiner menſchlichen Rede iſt ſie mit ſolcher Gewalt und Klarheit verkündet. Auch blieb er ſelbſt nach der verneinenden Seite nirgend dabei ſtehen, blos Mißbrauch und Irrthum zu verwerfen, ſondern er ſtellte überall die Wahrheit in beſtimmter Ausbildung gegenüber. Er verwirft nicht die ſieben Sakramente, ohne genau zu bezeichnen, was das Weſen des Sakraments iſt, und ſtellt danach die zwei (anfänglich drei) Sakramente heraus, wie ſie ſeitdem Lehre der ganzen evangeliſchen Chriſtenheit geblieben ſind*). Er verwirft nicht das Opfer der Meſſe, ohne die Bedeutung des Abendmahls entgegenzuſtellen. In dieſer Weiſe, kann man ſagen, hatte Luther die ganze evangeliſche Lehre, ohne daß auch nur ein einziger weſentlicher Punkt fehlte, vollſtändig entwickelt durch ſeine Schriften bis 1520, ehe nur irgend einer der nachher gefeierten Reformatoren einen Buchſtaben von ſich verlauten ließ; er vollbrachte in dieſen drei Jahren, von 1517 bis 1520, ganz für ſich allein die Reformation des Glaubens, nicht blos als erſchöpfende Ausrottung alles angehäuften Irrthums, ſondern als neue Schöpfung d. i. Wiederherſtellung einer in ſich zuſammenhängenden, durchgebildeten, tieferen Heilserkenntniß.

Dagegen iſt Zwingli's Wirkſamkeit anfänglich, und bevor Luther die Heilswahrheit verkündet hatte, lediglich verneinend, lediglich Predigt gegen die Mißbräuche und Menſchenſatzungen, aber nicht Predigt des Evangeliums von der Buße und dem rechtfertigenden Glauben. Seine Predigten in Einſiedeln 1517—18 gehen gegen Wallfahrten und Mariendienſt**). Daß es Predigten des Evangeliums geweſen, iſt nach den Schriftſtücken der nächſtfolgenden Zeit, die auf uns gekommen, namentlich ſeinem Briefwechſel von 1518, nicht anzunehmen. Eben ſo gingen ſeine Predigten zu Zürich 1519 nach dem, was Bullinger von

*) Sermon von den hochwichtigen Sakramenten (1519).

**) Heß, Lebensbeſchreibung Zwingli's S. 63. Chriſtoffel, S. 20 fg.

ihnen berichtet, auch wieder nur auf das Abthun des Aberglaubens und die Besserung des Lebens*). Ja nach Zwingli's eigner Mittheilung an Bullinger predigte er 1519—1523 in der Reihenfolge: zum ersten, als er gen Zürich kommen, über Matthäus, die Apostelgeschichte, um zu zeigen, wie man das Evangelium gepflogen und die Kirche errichtet, dann Epistel an Timotheus, um die Schäflein Christi ihre Pflicht und Schuld zu lehren, endlich die Epistel Pauli an die Galater wider etliche, die nicht viel vom Glauben hielten**). Hieraus ist zu schließen, daß er in den ersten Jahren, auf sich selbst gestellt, lediglich Abschaffung der hierarchischen Einrichtungen und moralischen Wandel predigte, und erst zuletzt, also als Luther's ganze Wirksamkeit ausgebreitet vor aller Welt dalag, auf den Glauben kam. In dem Mandat an die Geistlichkeit, das 1520 auf seinen Betrieb erging, wird derselben nur eingeschärft, zu predigen, was sie mit der Schrift bewähren möge, und die Menschensatzungen fallen zu lassen***). Von einem positiven Schriftinhalte ist also noch keine Rede. Erst in der „Freundlichen Bitt und Vermanung" (1522) und dann hauptsächlich dem „Uslegen und grund der Schlußreden" (1523) und dem Commentar über die wahre und falsche Religion (1525) findet sich positiv-evangelische Lehre vom Heilsweg, also lange nachdem solche schon von Luther vollständig dargelegt war, und schon andere Theologen, die man nicht für selbständige Reformatoren ausgiebt, sie angenommen hatten. Es ist

*) In welchen er Gott den Vater preyst, und alle Menschen allein auf Gottes Sunn, Jesum Christum, als den einigen Heyland, vertrawen lehrt. Häfftig hub er an wider den mißglauben, superstition und glysnerey zu reden. Die Buß oder Bessrung des Lebens und christliche Lieb und treu trieb er häfftig. Die Laster, als den Müssiggang, Unmaaß in äßen, trinken, kleyden, fräsferey und füllerey, unterdrücken der armen, pentwin und krigen straft er auch; trang ernstlich auch, daß ein oberkeit gericht und recht hielte, wittwen und wayfen schirmte, und daß man die Eidgenossenschaft freyheit sich zu behalten flysse . . . ." Bullinger, Reformationsgeschichte I, 13.

**) Bullinger S. 31.

***) Ebend. S. 32.

bis jetzt keine Nachweisung gegeben, daß Zwingli vor 1520 irgend eine der evangelischen Heilswahrheiten verkündet, daß er damals die völlige Verderbniß des menschlichen Willens, das Unvermögen zum Guten, das Heil aus Gnaden verkündet, und sicher läßt sich annehmen, daß er von dem Positivsten und Specifischsten der evangelischen Kirche, der Rechtfertigung aus dem Glauben, noch keine Ahnung hatte. Abthun der Menschensatzungen und des Aberglaubens, und ein rechtschaffener Wandel statt der äußeren Ceremonien, das war der vorherrschende Antrieb seiner Wirksamkeit. Solche unbestimmte Aeußerungen: „daß wir durch die Vermittelung Christi allein selig werden, daß Gott ihn gesetzt zur Begnadigung für unsere Seele durch sein Blut, so wir solchen Glauben zu ihm haben," sind noch keine evangelische Erkenntniß. Das war die allgemeine Denk- und Sprachweise der Zeit, das predigte auch jeder Katholik, nur daß Zwingli die Maria und die Heiligen wegnahm, und der Werth, der schon hierin liegt, soll nicht verkannt werden. Aber weder hat Zwingli damals diese Wahrheiten näher beleuchtet, noch sind sie der Brennpunkt seiner Darstellung und die Kraft seines Stoßes.

Wohl ist Zwingli selbst eifersüchtig auf die Originalität seiner Reformation und ihre Unabhängigkeit von Luther. „Ich habe, bevor noch ein Mensch in unserer Gegend von Luther's Namen etwas gewußt, angefangen, das Evangelium zu predigen im Jahre 1516. — — — Meines Erachtens ist Luther ein trefflicher Streiter Gottes — — mit dem männlichen, unbewegten Gemüthe, mit dem er den Papst in Rom angegriffen hat, hat es keiner gethan. — — — Dennoch will ich nicht Luther's Namen tragen, denn ich habe von seiner Lehre wenig gesehen und seiner Bücher mich oft mit Fleiß (!) enthalten, um daß ich den Päbstlern genugthäte (!). — — — Ich weiß, daß er in etlichen Dingen den Schwachen vieles nachgiebt, z. B. läßt er

der Beichte etwas nach, daß man sich dem Priester soll darstellen." Das muß auch Zwingli zugestanden werden, daß er in dem, was er unter „Evangelium predigen" verstand, dem Abthun der Menschensatzungen, unabhängig von Luther war (und auch nur von dieser Seite führt er ja Luther an, sein Predigen gegen Pabst und Beichte), ja daß Zwingli hierin noch gründlicher d. h. radikaler war, als Luther. Aber daß er wirkliches Evangelium, daß er Buße und Glaube schon gleichzeitig mit Luther gepredigt, das behauptet Zwingli selbst damit nicht, und das muß geläugnet werden. Erst später und nur allmählig (gewiß nicht vor 1520) schritt Zwingli fort von der Negation zur Position, von dem Angriff auf Wallfahrt, Mariendienst, Fasten zu einer Predigt von dem Heilswege, der nicht blos in Abthun der Gleißnerey und Besserung des Lebens besteht. Da war bereits von Luther die Fülle der evangelischen Heilswahrheit unter Erschütterung von ganz Europa dargelegt, und es ist schwer zu glauben, daß das Zwingli gar nicht berührt, keinen Einfluß auf ihn geübt habe. Selbst wenn er absichtlich kein Buch von Luther gelesen, die Gedanken Luther's gingen von Mund zu Mund. Eben so gut könnte jemand sagen, er habe von der Katastrophe von 1848 nichts erfahren, denn er habe keine Zeitungen gelesen. Vielmehr ist mit gutem Grund anzunehmen, daß Zwingli's dämmernde evangelische Erkenntniß erst durch Luther's strahlendes Licht sich erhellte, daß unter Luther's Einfluß seine verneinenden Angriffe einen positiven Gehalt, seine frühere unbestimmte Berufung auf die h. Schrift eine bestimmte Lehre als Schriftlehre erhielt, daß das, was nach der Darlegung der Lehre Luther's geschah, auch vorzüglich durch sie geschehen ist. Spricht es doch Oekolampad selbst aus, daß man die Erkenntniß von der Rechtfertigung aus dem Glauben, die Erkenntniß, „nichts sich und alles Christo zuzuschreiben," nur den Belehrungen Luthers verdanke, daß sie

darin seine (also nicht Zwingli's) „Schüler" sind*). Giebt es aber eine Predigt des Evangeliums, giebt es eine evangelische Reformation ohne diese Erkenntniß?

Aber auch nachher, als Zwingli, unterstützt durch Luther's Vorgang, die evangelische Heilslehre verkündigte, verkündigte er sie — ganz abgesehen von dem späteren Sakramentsstreite — doch nicht in der Reinheit und Tiefe, wie Luther, verkündigte er nicht das, was jetzt beide, die reformirte wie die lutherische Kirche, als evangelische Lehre bekennen.

Die Genugthuung Christi besteht ihm nicht in dem stellvertretenden Leiden für unsere Schuld, sondern in seiner eignen Gerechtigkeit; nicht sowohl darin, daß Christus die Strafe, die unsere Uebertretung des Gesetzes verdient, auf sich nimmt, als darin, daß er selbst das Gesetz vollkommen beobachtet. Wir sind gerechtfertigt nicht durch den „Kreuzestod" Christi, wie es bei Luther heißt, sondern durch die „Unschuld" Christi. Daß der Mensch nicht selbst Gott genugthun kann, liegt ihm allein darin, daß er das Gesetz nicht vollkommen erfüllen kann, nicht darin, daß Gott vom Schuldigen, der Leben und Seligkeit verwirkt, keine Sühne annimmt**). — Die Buße ist ihm wesentlich

*) Löscher, Reformationsakta Tom. III, 938. — „Es scheint, daß er (Oekolampad) damals seine Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ausbildete, worüber ihm nach seiner eignen Aussage (Bullinger an Myconius, 23. April 1534) Luther das rechte Licht aufgesteckt hatte." Herzog, Real-Encykl. Heft 97. S. 533.

**) Commentar. de ver. et fals. rel. (Opp. Vol. III. pag. 184. 187): „Justitiae tamen ejus omnino satisfieri, ut virtus pleretur, oportet. Quod ergo justitiae dei satisfieri oporteat, recte docuere theologi, etiam neoterici: nam si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Verum quo pacto satisfaciet justitiae dei homo? Illa jam est pura, alta et ab omni labe jam aliena; et contra hic noster tam nihil aliud quam peccatum et macula, ut nemo se ad eam venire mensuram sperare audeat, quae justitiae divinae satisfacere possit . . . ." Also wenn der Mensch nur jetzt wirklich das Gebot vollkommen erfüllte, so würde er der Gerechtigkeit Gottes genug thun. Concentrirt und dadurch schärfer und klarer ist das dargestellt in den Aphorismen (Vol. IV. p. 151): „Christi innocentia pro reis, imo damnatis exposita nos absolvit, ac deo dignos hac potissimum causa red-

nicht ein Schmerz über die begangene Beleidigung Gottes, ſondern nur über das Unvermögen künftiger Erfüllung*). — Die Erbſünde betrachtet er blos als Krankheit (Gebrechen, Breſt) und ſetzt ihr als eigentliche Sünde die Uebertretung des Geſetzes entgegen**). Dieſe beſtändige Selbſtſucht, dieſe Begier nach dem Böſen, die unſere Natur iſt, erſcheint ihm alſo gar nicht als Sünde, ſondern nur als Anlaß und Urſache der Sünde. Darum wird, wie er ausführt, die Erbſünde an ſich, und ſo weit ſie nicht Thatſünden erzeugt, dem Menſchen gar nicht zugerechnet, und bedürfe

---

dit, quod ipse modum et mensuram divinae justitiae adimplere potuit: alienissimus enim erat a corruptis affectibus: cumque talis, tantusque sit, nempe deus, noster tamen factus est. Ex quo sequitur, qua una caremus, justitiam quoque suam, nostram esse factam.“ Von göttlicher und menſchlicher Gerechtigkeit (Vol. I. S. 433): „Das (das Evangelium) ſült anders iſt, denn, nachdem wir an dem, was gott von uns erfordert, verzwyfeln müſſend unſerthalb, daß gott ſeinen ſun für uns geben hat als einen vollbringer ſeines Willens, der ſeinem gebot hat mögen nachkummen für uns und alle unſer ſünd bezalen.“ Uslegen S. 179. „Summa des Evangeliums iſt, daß unſer Herr Chriſtus Jeſus, warer Gottes Sun, uns den Willen ſeines himmliſchen Vaters kund gethan und mit ſeiner Unſchuld vom tod erleſt und gott verſönt hat.“ In dieſem Sinne, wie er aus ſolcher klaren Durchführung hervorgeht, ſind die Stellen, welche eben minder deutlich ſind, zu erklären (z. B. Uslegen Vol. I. S. 185 und 186. 434. und Comment. p. 205). Namentlich wenn es ſo oft heißt, Chriſtus habe „für uns gelitten,“ ſo bedeutet das hiernach nicht ſowohl „an unſerer Stelle,“ als „zu unſeren Gunſten.“ Zur Beſtätigung deſſen vergl. auch Siegwart S. 133. Wo Zwingli eine noch tiefere Begründung der Satisfaction ſucht, findet er ſie darin, daß der Teufel durch ſein Unrecht an den unſchuldigen Chriſtus ſein wirkliches Recht an uns Schuldige eingebüßt, geht alſo weit ab von der evangeliſchen Wahrheit. Uslegen (S. 213): „Von der ſünd wegen: daß der unſchuldige Chriſtus getödt iſt als ein ſünder, das hat unſer ſünd bezahlet. Und iſt die ſünd oder der tüfel ein anheber der ſünd, darum überwunden und im das rych, das er durch das fleiſch über den menſchen hat, genommen, daß er ſich vergangen hat in Chriſto, daß er jn getödt hat. Um der ſünd willen, an Chriſto begangen, iſt der ſünd, die in uns vollendet, jr angel und ſchaden genommen.“ Hoſea XIII, 14. Ueber Luther's Genugthuungslehre ſ. die treffliche Darſtellung und die dort citirten Stellen bei Thomaſius, das Bekenntniß der luth. Kirche von der Verſöhnung S. 22—32.

*) Comment. p. 199 und 272.

**) Comment. p. 204 und Uslegen S. 190.

deshalb auch keiner Sühne. Christus habe uns deshalb in verschiedener Weise von der Sünde befreit, von der Sünde als Uebertretung des Gesetzes dadurch, daß er die Strafe für uns bezahlt hat, von der Sünde als Krankheit (Erbsünde) dadurch, daß er sie unschädlich, unwirksam gemacht hat *). — Den Glauben betrachtet er fast nur von der Seite, daß, wenn wir auf Christus vertrauen, er unserem Unvermögen zu Hilfe kommt, unsere Krankheit (Brest) heilt, und kaum von der Seite, daß er die Aneignung der von Christus vollbrachten Sühne ist. Es ist bemerkenswerth, wie kurz er überhaupt und besonders von dieser Seite die Bedeutung des Glaubens abhandelt. Wenn er mit der größten Ausführlichkeit dargelegt, daß durch Christi vollkommene Gesetzeserfüllung Gottes Gerechtigkeit Genüge geschehen sei, pflegt er kurz und ohne Erklärung hinzuzufügen: „so wir daran glauben" **). Ja er kommt sogar dahin, den Glauben unter den Gesichtspunkt

*) „Liberati sumus iterum a vindicta legis, nam Christus eam mulctam, quam pro peccatis nostris debebamus, sua calamitate solvit; a peccato vero, quatenus morbus est, sic liberati sumus, ut nocere amplius nequeat, si Christo fidimus . . . Quatenus autem transgressio est, eodem modo sumus liberati ab ejus noxa, quo a legis via." (Comment. p. 205). Es ist daher unrichtig, wenn Piktet zur Rechtfertigung Zwingli's behauptet, daß das nur eine Unterscheidung verschiedener Arten von Sünde sei. Der Begriff einer Krankheit, die im Unterschiede eigentlicher Sünde keine Zurechnung und keine Strafe hat, ist von Zwingli strenge durchgeführt. Es ist aber auch unrichtig, wenn Schweizer (Reform. Glaubenslehre S. 21) als Interpretation und Rechtfertigung der Zwingli'schen Ansicht sagt: „Die Erbsünde verdammt abstrakt betrachtet gegenüber der Gerechtigkeit Gottes, konkret betrachtet vor Gott, wie er auch Liebe und Gnade ist, kann sie nur ein Breften seyn." Weder ist das die Ansicht Zwingli's, noch ist es an sich denkbar. Die Erbsünde, gleich der Uebertretungssünde, kann vor Gott nur verdammlich seyn oder nicht, und das mißt sich überall lediglich nach seiner Gerechtigkeit. Die Liebe und Gnade Gottes bewirkt, daß er Hilfe schafft gegen die verdiente Verdammniß, aber nicht, daß das, was vor der Gerechtigkeit verdammlich ist, vor der Liebe nicht verdammlich wäre. In Wahrheit ist der menschliche Wille niemals bloße Beschaffenheit, er ist immer auch That (Werk, Wort, Gedanken, Neigung). Die Lehre Zwingli's von der Erbsünde ist darum nicht, wie Schweizer S. 29 meint, eine „sorgfältigere," sondern eine „flachere."

**) Z. B. Comment. p. 205. Nicht eingehender ist Uslegung des 15. Art. (Opp. I, 203), wo grade ex professo vom Glauben gehandelt wird.

zu ſtellen, daß er die innere Geſinnung ſei, durch welche die guten Werke aus blos geſetzlichen zu wirklich moraliſchen oder frommen werden *). — Das Verdienſt der Werke beſtreitet er zwar nach Luther's Vorgang; aber er verſteht dabei unter den Werken doch hauptſächlich nur die Ceremonien und dann die äußerliche buchſtäbliche (phariſäiſche) Erfüllung des Geſetzes ohne die innere Geſinnung, was Kant die Legalität im Unterſchiede der Moralität nennt **). Das entſpricht eben jener Auffaſſung des Glaubens. Dagegen den wirklich guten Werken, die in frommer Geſinnung vollbracht werden, das Verdienſt und die Entſcheidung für das Seelenheil abzuſprechen, entſchließt er ſich keineswegs. Urſprünglich vor Luther's Einfluß ſtellte er wahrſcheinlich grade dieſe innerlich guten Werke dem katholiſchen Ceremonien- und Buchſtabendienſte als den wahren Weg des Heils gegenüber. Jetzt erkennt er, daß der Menſch eben ſolche Werke nicht auszurichten vermag, ohne den Glauben ***). Aber ſo weit geht er auch jetzt nicht, daß dieſe Werke, ſo weit ſie der Menſch wirklich im Glauben ausrichtet, nicht heilwirkend ſeyn ſollten, ſondern nur der Glaube ſelbſt. Der durchgreifende Unterſchied, daß der Glaube die Sühne für das Vergangene ſich

*) Erklärung des chriſtlichen Glaubens an Franz I. (Opp. IV, 61. Chriſtoffel S. 289): „Denn wer iſt wohl ſo unwiſſend und unerfahren zu läugnen, daß jegliches Werk und jegliches Unternehmen in Folge Nachdenkens und nach einem vorgefaßten Entſchluſſe (ex consilio) geſchehe. Denn ein unüberlegtes, planloſes Werk verdient den Namen nicht, ſondern iſt eine Geburt des Zufalls. So iſt der Glaube im menſchlichen Gemüth, was Plan und Gedanke in den menſchlichen Handlungen (sic fides in mente humana est perinde atque consilium in rebus gerendis)". — „Si majestati tuae rex quispiam opus magnum faciat, at non ex fide, an non protinus dices, te gratiam illi, qui fecerit, non debere, quod ex animo non fecerit." Man vergleiche dieſe Beſchreibung des Glaubens mit der in Luther's Schrift von der Freiheit der Gläubigen!

**) Z. B. Uslegen (I, 192) und von fryheit der ſpyſen (I, 11), „der ſieht auch allein den Buchſtaben an, — — — wie der Phariſäer, der ſich auch des elements rühmt, das iſt der werke, die er buchſtäblich erfüllt."

***) Die angeführten Stellen von fryheit der ſpyſen und Comment. (Vol. III. p. 182. 183).

aneignet, was den Werken ganz unmöglich ist, entgeht ihm. Zuletzt, nachdem er die Prädestination zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hat, thut er zwar den entschiedenen Ausspruch, daß die Werke ohne Verdienst sind, und das Heil nicht durch sie gewirkt wird, aber nicht deshalb, weil es durch den Glauben, sondern weil es durch die ewige Erwählung gewirkt wird. Nicht weil die Rechtfertigung durch keine Werke, vielmehr allein durch den Glauben gewirkt werden kann, sondern weil Gottes Erwählung den Werken vorausgeht, ruht auf ihnen kein Verdienst und keine Entscheidung *). — Endlich, wie aus dem allen folgt, die Rechtfertigung aus dem Glauben in dem Sinne, wie jetzt die lutherische und reformirte Kirche sie bekennen und als den Kern der evangelischen Reformation erkennen, hat Zwingli nie in sich aufgenommen. Ja, wäre die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens ihm je lebendig geworden, er hätte nicht später in der Epoche seiner Prädestinationslehre, wie sich zeigen wird, dem Glauben so alle Heilswirkung absprechen können. — Der durchgehende Zug in Zwingli's Lehrbegriff in seiner positivsten Ausführung und positivsten Periode ist der: es herrscht in ihm nicht der Gedanke, daß auch das reinste Leben nicht für früher begangene Schuld sühnen, nicht von der nach Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit unvermeidlichen ewigen Verdammniß retten kann.

*) Christoffel II. S. 291 (Vol. IV. p. 62): „Porro de iis operibus, quae secundum legem dei fiunt, puta cum famelicum saturamus, nudum vestimus, captivum solamur, ardua quaestio est, an illa mereantur. Quod mereantur, pro eo scripturam adducunt adversarii: Si quis cui calicem aquae frigidae propter nomen meum dederit, non frustrabitur mercede sua. At non mereri, verbum domini perinde testatur: Quum haec omnia feceritis, dicite, servi inutiles sumus .... Quid enim dicemus ad superiorem scripturae locum de mercede promissa pro haustu aquae frigidae et ad similes? Hoc scilicet, electionem dei liberalem esse et gratuitam. Elegit enim nos ante mundi constitutionem, antequam nasceremur. Ergo non eligit nos deus propter opera, sed elegit ante mundi creationem; non merentur igitur opera.“ Nicht also die Stelle: „Wir werden gerecht durch den Glauben“ hat Zwingli gegen das Verdienst der Werke anzuführen, sondern nur die Stelle: „Er hat sie erwählt, bevor sie Gutes oder Böses thaten.“

Darum tritt in der Genugthuung Christi das stellvertretende Leiden für die begangene Uebertretung zurück hinter der jetzigen vollkommenen Erfüllung, und in der Erbsünde die Beleidigung Gottes, die durch jeden Moment des gottabgewendeten Wollens verübt ist, zurück hinter ihrer Wirkung des künftigen Sündigens und Unvermögens, und im Glauben die Aneignung der Sühne zurück hinter der Stärkung zur künftigen Heiligung. Dieser Gedanke, welcher den tiefsten Grund der göttlichen Heilsökonomie bildet, ist eben am wenigsten der blos natürlichen Bildung zugänglich, von der Zwingli seinen Ausgang nahm und von der er sich nie genügend gelöst hat.

Dieser dürftigern Auffassung der Heilsordnung entspricht auch seine Auffassung christlichen Lebens und christlicher Sitte. Für das Einzelleben fehlt namentlich viel zu sehr der Ascese die Stätte in seiner Sittenlehre *). Für das Gemeindeleben vertritt ihm im christlichen Staate die Polizei die Stelle der Kirchenzucht und ihrer reinen Darstellung der heiligen Gemeinde, und das (rein territorialistische) obrigkeitliche Kirchenregiment die Stelle der aus dem Glauben und den Gaben des h. Geistes hervorgegangenen, auf der göttlichen Urstiftung des Hirtenamtes ruhenden Verfassung der Kirche. Es ist etwas Hausbackenes in seinem Ideal christlicher Lebensgestaltung. Die Ausführung desselben in besonderen Kreisen ist gewiß sehr achtbar; aber als höchstes Ziel für die ganze Christenheit wäre es eine Einbuße und ein Herabsinken **).

---

*) Die christlichen Lebensregeln in seinen Aphorismen (Opp. Vol. IV. p. 152. 155 sind jedenfalls äußerst nüchtern. Sie erinnern weniger an Paulus und Johannes, als an die Sprüche Sirachs.

**) Hätte Zwingli wirklich eine Rechtfertigung gelehrt, die untrennbar ist von der Heiligung, indem sie diese nothwendig in sich schließt, wie Ebrard von ihm rühmt, so wäre das höchst anerkennenswerth, es wäre das die Vermittlung zwischen Lutherthum und Katholicismus; aber Zwingli lehrte vielmehr eine Heiligung, die gelöst ist von der Rechtfertigung. Seine Auffassung hierin steht nicht über der evangelischen und katholischen, sondern unter beiden.

So ist denn auch seine Lehre über das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit nicht die christliche und loyale, sondern die des natürlichen Menschen und der antiken Bildung, daß, wenn die Obrigkeit „untreu und außer der Regel Christi verfährt," sie „abgesetzt" werden möge. So lautet sein 42ster Disputationsartikel, eben so der 11te Artikel des Glaubensbekenntnisses an Carl V. Die „Uslegung" ermäßigt das dahin, daß solches nicht tumultuarisch, sondern ordnungsmäßig geschehen müsse. „Wird der König oder Herr von gemeiner Hand erwählt und thut übel, so thu ihn die gemeine Hand wieder von dannen. Hat ihn eine kleine Zahl von Fürsten erwählt, soll man den Fürsten anzeigen, daß man sein ärgerlich Leben nicht mehr dulden möge, und heißen abstoßen." Daß also die, welche die Obrigkeit wählen, sie auch zu jeder Zeit wieder absetzen können, darüber kommt ihm kein Zweifel. Nun aber kommt die Frage, wenn der Fürst sein „Reich ererbt" hat. Da ist die Antwort, daß ein Erbreich überhaupt „keinen Grund" hat, unsinnig ist, daß „der ein Tyrann ist, der aus eignem Ansehn (ohne Volkswahl) herrscht." Es kann daher Erbreich nur dadurch gerechtfertigt seyn, daß solches die „gemeine Verwilligung und Einstimmung des Volkes zugebe." In solchem Falle nun darf nicht „der eine oder der andre sich unterstehen, den Tyrannen abzuthun, denn das macht Aufruhr," sondern nur die „ganze Menge des Volks einhelliglich," oder der „größere Theil" ist dazu befugt. (Uslegung S. 370.) Also vollständig die Lehre eines Rousseau und Thomas Payne. Können diese Früchte aus der Wurzel apostolischen und evangelischen Geistes kommen? In diesem Sinne handelte auch Zwingli. Er war einer der Hauptleiter des evangelischen Bundes, der darauf ausging, den deutschen Kaiser ab- und an seine Stelle den Landgrafen Philipp einzusetzen *).

*) Ich folge hierin seinem begeisterten Biographen Christoffel I, 364.

er sie von der Kirche überkommen oder von Luther aufgezeigt fand, von ihm flacher gemacht. Auf solche Weise verfuhr er da, wo er nicht bloße Mißbräuche wegräumte, sondern selbst zu gründen unternahm. Vermochte er nicht, die evangelische Heilslehre, selbst nachdem sie von Luther dargelegt war, sich in ihrer Tiefe und Reinheit anzueignen, wie viel weniger hätte er vermocht, ohne Luther sie irgendwie zu finden. Wer weiß, was für eine Reformation er ohne Luther's Einfluß aus Matthäus und Seneka zusammenbereitet hätte. Ueber die Thatsache kann kaum ein Zweifel seyn, es kömmt blos auf ihre Würdigung an. Hält man die Abschaffung der Hierarchie, der Heiligenanbetung, der Fasten, Bilder, Wallfahrten für evangelische Reformation, so gab es allerdings zwei selbständige evangelische Reformationen neben einander, die deutsche und die schweizerische. Versteht man aber unter evangelischer Reformation die Verkündigung des Evangeliums von der Buße und dem rechtfertigenden Glauben und die Gründung der Kirche und des ganzen christlichen Lebens auf dieses Evangelium, so gab es nur Eine ursprüngliche evangelische Reformation, die deutsche, die Reformation Luther's. Zwingli's Reformation ist, soweit sie originell ist, nicht evangelisch, und soweit sie evangelisch ist, nicht originell.

Zweites Kapitel.

Das oberste Princip der Lehre Zwingli's.

Noch weit stärker und folgenreicher, als in jenen Abweichungen durch alle Momente der Heilslehre, zeigt sich die Grundverschiedenheit zwischen Luther und Zwingli in dem, was als oberster Gedanke ihre gesammte Auffassung beherrscht. Bei Luther ist dieses bekanntlich die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Nicht also bei Zwingli, sondern bei ihm ist

es der Gedanke: das Heil allein aus Gott ohne das Mittel kirchlicher Akte.

Er bezeichnet es nemlich als das Kennzeichen wahrer Religion im Gegenſatze der falſchen: außer Gott nicht noch etwas anderes anzunehmen, von dem Erkenntniß, Gebot oder Heil an uns komme. Wahre Religion beſtehe darin, Gottes Wort nichts hinzuzufügen — und darauf gründet ſich ſein formales Princip, in der Kirche nichts zu dulden, was nicht in Gottes Wort ſelbſt verordnet iſt. Wahre Religion beſtehe darin, auf nichts außer Gott Vertrauen zu ſetzen — darauf gründet ſich dieſes ſein materiales Princip, allen äußeren Ordnungen und Handlungen der Kirche keine Heilswirkung zuzuſchreiben. Dieſes Gott allein zu glauben, zu gehorchen, zu vertrauen bedeutet nemlich in ſeinem Sinn, daß Gott nur unmittelbar gebieten, nur unmittelbar Heil wirken könne, daß es keine Träger göttlicher Vollmachten, daß es keine Gefäße, Werkzeuge, Leiter göttlicher Heilswirkung geben könne. Träger göttlicher Vollmachten wären ein Anſehen, eine Quelle von Geboten außer Gott. Gefäße, Werkzeuge, Leiter göttlicher Heilswirkung wären eine Urſache des Heils außer Gott, und würde durch ſie eine Hoffnung, ein Vertrauen noch auf etwas anderes, als auf Gott geſetzt. Darum kann der göttliche Heilshaushalt nur aus dem Worte Gottes und der (unmittelbar inwendigen) Wirkung des h. Geiſtes beſtehen. Anordnungen, die von der Kirche in göttlicher Ermächtigung ausgehen ſollen, Gnadenwirkungen, die an irdiſche, äußere Einrichtungen (menſchliche Amtshandlungen, ſinnliche Elemente) gebunden ſeyn ſollen, darf es nicht geben. Mit Einem Worte: das Heil allein aus Gott ohne Zwiſchenurſachen, ohne creatürliche Mittel. Es kann und darf Gott ſich nicht ſeiner eignen Schöpfungen und Stiftungen, alſo der Creatur bedienen für die geiſtliche Bereitung der Menſchen, ſondern muß ſie lediglich ſelbſt unmittelbar durch ſein Wort und ſeinen Geiſt bereiten.

Dieſer Gedanke iſt von Anfang an thatſächlich das Bewegende

seiner Reformation, er stellte ihn nachher auf der Höhe derselben, in der systematischen Ausführung seiner Lehre, dem Commentar über wahre und falsche Religion, an die Spitze *). Er führte ihn in dem Schlußwerke seines Lebens, der Abhandlung über die „Vorsehung," noch schärfer und folgerichtiger durch **). Er ist ihm das oberste Maaß für alles Andre, er steht ihm in der That selbst über der h. Schrift, denn nach ihm bestimmt er sein Verständniß derselben. Er ist die Einheit in der geschichtlichen Entwicklung seiner Lehre und dem so vielfachen Wechsel, den sie durchgeht, er ist der Schlüssel und das beherrschende Princip seiner ganzen Reformation.

Danach nimmt er die evangelischen Lehren, die mit jenem Gedanken vereinbar sind, (von Luther) eifrig an, so z. B. die Lehre vom menschlichen Unvermögen zum Guten, weil sie eine Waffe gegen die Verehrung und Mittlerschaft der Heiligen ist, weil die Annahme des menschlichen Vermögens zum Guten folgeweise zu Menschensatzungen führe ***). Dagegen verwirft er so-

*) Comm. (Opp. Vol. III) p. 175–179. „Vera religio, vel pietas haec est, quae uni solique deo haeret. Nihil enim recti bonique alicunde quam a deo sperandum .... Falsa religio est, ubi alio fiditur, quam deo .... sicut enim (pius) deo solo fidit, ita ejus solius verbo certus redditur .... Requirit (pietas), ut iis, quae ab ipso (Deo) didicimus, nihil addamus, nihil adimamus." Es erhellet, daß dieses „außer Gott" (alicunde quam, alio quam) nicht im Sinn von extra, sondern von praeter verstanden ist.

**) De providentia (Opp. Vol. IV). Hier wird denn auch die oberste philosophische Begründung gegeben, daß Mittelursachen (causae secundae) nicht wirkliche Ursachen seyn (p. 86), daß es außer dem unendlichen Seyn nicht noch ein anderes Seyn geben könne: quum igitur unum et solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse (p. 89). (Hier zeigt sich auch sprachlich die Begriffsverwechslung bez. Identifikation von extra und praeter.) In gleichem Sinne heißt es dort (p. 118), der Glaube sey nicht die Hoffnung der unsichtbaren Dinge (πραγμάτων οὐ βλεπομένων), wie der Apostel sagt, sondern nur das Eine Unsichtbare, der Pluralis sei nur Redefigur. Vgl. auch die unten (Kap. 8) abgedruckten Stellen Comm. p. 176 und de provid. p. 119.

***) Uslegen (Vol. I, 224): „Us dem sind die sträfenen Meinungen entsprungen vom freien Willen, von unsrem Vermögen, von dem liecht unserer Verständniß, denen nachgefolget sind Menschenlehren, Satzungen, verkaufen guter Werke und alle glysnerey."

gleich von vornherein alles, was jenen Gedanken zu gefährden ſcheint, und die Schriftauslegung muß ſich dem fügen, wäre es zuletzt durch Hülfe von Eingebung im Traume. Aus dieſem, und nur aus dieſem Grunde verwirft er die Sakramente und die Schlüſſelgewalt. Nicht führte ihn ſeine Bibelexegeſe zu ihrer Verwerfung, ſondern ihre Verwerfung führte ihn zu ſeiner Bibelexegeſe. Haben die Sakramente eine wunderbare Wirkung, wird vollends im Abendmahl der Leib Chriſti empfangen, ſo wird durch das Mittel creatürlicher Elemente und äußerlicher irdiſcher Handlungen etwas gewirkt, was Gott außerdem und auf unmittelbare Weiſe nicht wirkt, es liegt alſo außer Gott noch in dieſen Elementen und Handlungen eine Kraft des Heils. Hat die Abſolution des Geiſtlichen eine Bedeutung, wird alſo durch das Mittel eines Menſchen etwas gewirkt, was Gott außerdem durch den innern Troſt der Sündenvergebung nicht wirkt, ſo liegt außer Gott auch noch in dieſem Menſchen und ſeinen Handlungen eine Kraft des Heils. Aus eben dem Grunde kann er nicht begreifen und nicht zugeben, daß der bürgerlichen Obrigkeit eine Majeſtät inne wohne, die ſie dem Gerichte ihrer Unterthanen entzieht; denn es gäbe dann eine Majeſtät und ein majeſtätiſches Anſehen außer Gott. Aus eben dem Grunde beſteht er darauf, daß der menſchlichen Natur in Chriſto nicht göttliche Eigenſchaften mitgetheilt ſeyn, nicht Anbetung zukommen könne; denn auch danach gäbe es göttliche Eigenſchaften und gäbe es eine Anbetung außer Gott. Aus eben dem Grunde verwirft er alle künſtleriſchen Mittel für den Cultus: Bilder, Kreuze, ſelbſt den Geſang. Damit würde außer von Gott noch von einem Eindruck des Bildes, Geſangs u. ſ. w. eine Heilswirkung erwartet. Außer Gott ſelbſt, alſo ſeinem Worte in der h. Schrift und dem h. Geiſt inwendig, darf nichts als erbaulich, ſohin heilwirkend betrachtet werden. Alles das — Gnadenwirkung der Sakramente, der Abſolution, Anbetung Chriſti nach ſeiner menſchlichen Natur, Erbauung durch Kunſtmittel — ſetzt die Hoffnung des Heils noch auf etwas

anderes außer Gott, und gehört daher der falschen, nicht der wahren Religion an.

Luther und der lutherischen Kirche ist dieser Gedanke völlig fremd. Er hat nichts gemein mit dem oberstmaaßgebenden Ansehen der h. Schrift, nichts gemein mit der Rechtfertigung aus dem Glauben. Er ist eben der wissenschaftliche Ausdruck und ist der Gipfelpunkt jener bloß verneinenden Reformation, der Vernichtung des vorgefundenen Kirchenbestandes, der sich mit Menschensatzungen und Menschenverehrung zwischen die Seele und die göttliche Heilsordnung drängt, ohne (positive) Erkenntniß und Begier der göttlichen Heilsordnung selbst. Er ist nemlich das schnurstracke und äußerste Gegentheil zum Katholicismus, der durch und durch auf Heilsvermittlung durch die Kirche ruht, und hebt ihn aus der Wurzel aus. Zwingli kam deshalb auf ihn nicht sowohl aus eigenem religiösen Bedürfniß, das durch ihn gestillt würde, sondern aus seinem Anstoß am Katholicismus; er meinte darin den innersten Grund zu dessen Widerlegung und daraus auch die letzte Quelle der Wahrheit gefunden zu haben. Er schöpfte ihn denn auch nicht aus Bibel und göttlicher Offenbarung, sondern aus einer philosophischen Betrachtung. Er leitet ihn ab (zuerst stillschweigend und weniger bewußt, nachher ausdrücklich und deutlich), aus der Alleinursächlichkeit, welche der Begriff der Gottheit sey*). Es ist das selbst die Form seiner Darstellung in seinem Hauptwerke, dem Commentar, daß von einer obersten philosophischen Betrachtung aus derselbe als der Unterschied wahrer und falscher Religion abgeleitet und dann erst die positive christliche Lehre un-

*) So beweist er schon im Commentar das Unvermögen des Menschen, aus eigner Kraft zu glauben, nicht aus der religiösen Erfahrung der Sünde, sondern durch philosophische Argumentation: Weil nicht alle Menschen, die Mosen lesen, oder Christum gesehen haben, glauben, daß Gott die Welt geschaffen, oder ihm vertrauen, so muß man daraus schließen: „solius ergo dei est, ut credas, deum esse, et eo fidas“ (157). Daß in der Abhandlung de provid. die Alleinursächlichkeit Gottes das beherrschende Princip ist, zeigen die in der vorigen Note abgedruckten Stellen.

terſtellt wird. Aber dieſer Gedanke, den er als Waffe gegen den Katholicismus ſich erfand, führt ihn, wie gezeigt, weit hinaus über die Bekämpfung des Katholicismus zu einem eigenmächtigen Verbot, daß Gott keine Vollmachten der Kirche verliehen, kein Myſterium in der Kirche niedergelegt haben dürfe. Nach ihm fällt allerdings jeder ſelbſteigne Gottesglanz der Kirche, jede ſelbſterſonnene Gnadenwirkung, aber fallen nicht minder auch alle werkzeuglichen Leiter der Gnade, alle wirklichen Myſterien, alle wirklich der Kirche verliehenen Vollmachten. Es iſt dieſer Gedanke keineswegs Abwehr der „Creaturvergötterung", ſohin des „Götzendienſtes", (wie Schweizer Zwingli's Stellung bezeichnet*), ſondern Abwehr der Einwohnung und Einpflanzung Gottes in die Creatur, damit Abwehr des Myſteriums. Alles, worin der Katholicismus an Creaturvergötterung nur irgend ſtreift, z. B. Anbetung der Hoſtie, hat Luther nicht minder nachdrücklich, als Zwingli bekämpft. Das Eigenthümliche der Stellung Zwingli's iſt nicht, daß er die Creaturvergötterung bis zum Aeußerſten bekämpft, ſondern daß er alles Myſterium für Creaturvergötterung hält. Läugnung des Myſteriums, Läugnung, daß göttliche Kräfte der Creatur mitgetheilt, göttliche Heilswirkung an das Creatürliche gebunden ſeyn kann, Läugnung alſo aller werkzeuglichen Gnadenſpendung, das iſt das Innerſte der Zwingli'ſchen Richtung, der beherrſchende Punkt ſeiner Reformation. Wir können es den antimyſteriſchen Gedanken nennen.

So iſt es denn wirklich ein anderer Geiſt, der die beiden Reformatoren im Innerſten beſeelt, bei Luther der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, bei Zwingli der Gedanke, nichts Gottdurchdrungnes und Göttlichwirkendes außer Gott, dort die Richtung auf den Glauben, hier die Richtung gegen das in die Kirche gelegte Myſterium. Jenes ein Princip der Gründung (Poſition), dieſes ein Princip der Verneinung, Beſeitigung; jenes

*) Schweizer, reform. Dogm. 22.

aus der heiligen Schrift, dieſes aus philoſophiſchen Begriffen geſchöpft; jenes aus der Tiefe des religiöſen Troſtbedürfniſſes, dieſes aus dem Anſtoß an angehäuftem Abergläubiſchen, Götzendieneriſchen, Abſurden hervorgegangen.

Der Zuſammenſtoß der alſo entgegengeſetzten Reformationen erfolgte ganz natürlich und nothwendig über die Lehre vom Sakramente. Die deutſche Reformation, von ihrem Centrum, der Rechtfertigung durch den Glauben, aus, hatte keinen Grund, die Sakramente zu läugnen; im Gegentheil, ſie ſind die Mittel der Gnade zum Glauben und ſind die Gaben der Gnade an den Glauben. Die ſchweizeriſche Reformation, von ihrem Centrum aus, nichts Göttliches und Heilwirkendes außer Gott, mußte die Sakramente läugnen; ja dieſe Läugnung iſt ſelbſt ihr Centrum. In dem Kampf gegen das, was wirklich Menſchenſatzung und Aberglauben iſt, hatte man ſich als einig erfunden. Der Unterſchied der tiefern Heilserkenntniß Luther's und ihrer minder tiefen Aneignung bei Zwingli war unter jenem gemeinſamen Kampf nicht in dem Maaße zum Bewußtſeyn gekommen. Wie leicht wurde es Zwingli, über ſeine Auffaſſung der Erbſünde als bloßer Krankheit Melanchthon zu beſchwichtigen. Ja ſelbſt die Kluft in der Lehre vom geiſtlichen Amt und Schlüſſelgewalt wurde nicht nach ihrer Bedeutung wahrgenommen. In der Lehre vom Sakrament aber trat der Gegenſatz ſcharf und gewaltig hervor; es handelte ſich hier einfach um Glauben oder Läugnung, und es konnte nicht ausbleiben, daß es darüber zum Bruche kam.

Da ſaßen denn zu Marburg im Ritterſaal die Zwei einander gegenüber: der Mann, welcher der Chriſtenheit das Evangelium wiederbrachte, und der kirchlich-bürgerliche Reformator der Schweiz, — jener voll Unmuth, ſich mit einem Gegner verſtändigen zu ſollen, zu dem er kein Band gemeinſamen Geiſtes empfand, dieſer voll Begier und Zuverſicht, für ſeine plane Sache durch ſeinen planen Verſtand über den berühmteſten ſeiner Zeitgenoſſen

den Sieg zu erringen, — jener daher entſchloſſen, gar nicht zu disputiren (er ſchrieb die Worte: Hoc est corpus meum vor ſich hin auf den Tiſch, gleich als ein Zeichen, daß er die göttliche Offenbarung nicht von menſchlicher Argumentation abhängig mache), dieſer mit bedachtem Plan den Angriff bereitend und die Argumente nach allen Seiten ordnend. Es gelang Zwingli wirklich, zu beweiſen, daß das Sakrament, wie es Luther lehrte, etwas Unbegreifliches ſei; denn — das war der Kern der Argumentation — wenn Chriſtus im Himmel zur Rechten Gottes ſitzt, ſo können wir nicht auf Erden ſeinen Leib empfangen, gewiß eben ſo unwiderleglich als das, wenn Gott Einer iſt, ſo kann er nicht Drey ſeyn; und es gelang ihm, ſeinen Gegner doch in die Disputation zu ziehen, und da dieſer, eben genöthigt, ohne Plan folgte, ihn zum Theil zu verſtricken. Luther aber zeigte ſich in Marburg nicht minder groß, als zu Worms. Dort ſtand er gegen die Macht der Welt und die Gefahr an Leib und Leben, hier ſtand er gegen die Meinung der Welt, und die Schmach, bei der eigenen Parthey als halb, und beſchränkt und abergläubiſch zu gelten. Dort rettete er die Kirche des Evangeliums, hier rettete er für dieſe Kirche das Heiligthum der Sakramente.

Eben jener Grundgedanke aber, den Zwingli zum Kampf gegen den Katholicismus ſich gebildet, der ihn dann zum Gegenſatz und Bruch mit Luther führte, eben derſelbe führte ihn zuletzt noch weiter, ſogar über den Standpunkt, den er ſelbſt in ſeiner ganzen reformatoriſchen Wirkſamkeit und in den Schriften ſeiner beſten Periode vertreten hatte, hinaus zu der Lehre von der Prädeſtination d. i. der ewigen Vorherbeſtimmung Gottes über Seligkeit und Verdammniß der Menſchen. Dieſe iſt bekanntlich in ſeiner Abhandlung „Von der Vorſehung Gottes“ (de providentia Dei) 1530 ausgeführt, während ſie in ſeinem frühern Lehrbegriff, wie er namentlich 1525 in dem Commentar niedergelegt iſt, keine Stelle einnimmt, und auch noch nachher (1527)

nur ſchwache Spuren derſelben ſich bei ihm finden*). Nach ſeiner abſtrakt mechaniſchen Vorſtellungsweiſe neigte er wohl immer zur Prädeſtinationslehre. Die Art, wie er jenen oberſten Gedanken, die Verwerfung aller Gnadenwirkungen durch Medien und Werkzeuge, begründete, war bereits eine Vorbereitung für dieſelbe, indem ihm von Anbeginn mehr oder minder die Alleinurſächlichkeit Gottes dabei vorſchwebte. Was aber die Prädeſtinatioslehre bei ihm zur Entſcheidung brachte, das iſt der Drang, jenen Gedanken über alle Anfechtung ſicher zu ſtellen. Der Anſtoß zu dieſer Aenderung oder Fortbewegung ſeines Lehrbegriffs iſt darum kein anderer, als der Kampf gegen die Abendmahls- und Sakramentslehre Luther's. Er thut den Schritt zur Prädeſtination lediglich, um dieſe zu brechen, um die Unmöglichkeit einer Gnadenwirkung der Sakramente in abſoluter Weiſe darzuthun. Denn wenn die Beſtimmung über das Seelenheil von Ewigkeit her ſchon feſtſteht, ſo können die Sakramente keine Bedeutung mehr für daſſelbe haben. Die Prädeſtination iſt zwar nicht eine Conſequenz, nicht ein Poſtulat ſeines antimyſteriſchen Gedankens — die Läugnung der Sakramente, der Schlüſſelgewalt u. ſ. w. kann auch ohne ſie feſtgehalten werden — aber ſie iſt die ſicherſte Begründung und iſt darum ein Intereſſe ſeines antimyſteriſchen Gedankens. Das Religionsgeſpräch zu Marburg war nicht bloß die äußere Veranlaſſung zu jener Schrift über die Vorſehung — indem der Landgraf eine dort gehaltene Predigt von ihm wünſchte, und er ihm in Ermangelung einer ſchriftlichen Aufzeichnung derſelben, ſtatt deſſen dieſe Abhandlung ausarbeitete — ſondern es war auch, was man bis jetzt überſehen hat, ihr innerer Beweggrund. Dieſe lang gezogene philoſophiſche Ausführung geht daher in ihrem letzten Ziel nur darauf, die lutheriſche Lehre vom Abendmahls-Sakrament zu widerlegen, und das um ſo mehr, als man auf direkte Streitſchriften gegenſeitig Verzicht geleiſtet hatte. Wie in dem Commentar über wahre

*) Siegwart 109.

und falſche Religion ein ſchwerfälliger philoſophiſcher Apparat über Gründe und Quellen der Gotterkenntniß vorausgeſchickt wird, um zuletzt auf das geſuchte Reſultat den Katholiken gegenüber zu kommen, daß die wahre Religion darin beſteht, keine Menſchenſatzung zu haben, eben ſo wird hier ein ſchwerfälliger philoſophiſcher Apparat über Gottes Vorſehung, Weisheit, Allmacht vorausgeſchickt, um den Lutheranern gegenüber auf das Reſultat zu kommen, daß die Menſchen alle unmittelbar von Gott zur Seligkeit oder Verdammniß vorher beſtimmt worden ſind, und es keine dazwiſchen liegenden Urſachen giebt, die darauf Einfluß haben, woraus denn unwiderleglich folgt, daß die Sakramente nicht Gnade und Seligkeit wirken. So iſt es zur Behauptung ſeines Grundaxioms und deſſen wichtigſter Anwendung in der Lehre vom Sakrament, daß er den letzten kühnen Griff thut, es gebe überhaupt nichts Heilwirkendes, als den ewigen Akt der göttlichen Vorherbeſtimmung. Damit verwirft er dann aber nicht bloß die gnadenwirkende Kraft der Sakramente, ſondern, was die unabweisbare Conſequenz iſt, die gnadenwirkende Kraft aller göttlichen Einrichtungen und ſogar aller menſchlichen Entſchließung. Das iſt die Durchführung in jener Abhandlung. Er wiederholt hier zunächſt ſeine Läugnung der Gnadenwirkung der Sakramente in gerader Richtung gegen die Lutheraner, und giebt dieſen dabei das Scheltwort „Sakramentirer“ zurück; das ſei ſakramentireriſch, den Glauben auf die Sakramente zu ſetzen, da er doch auf Gott allein geſetzt werden müſſe *). Er läugnet ferner nunmehr auch die Gnadenwirkung der Predigt; nicht aus der Predigt komme der Glaube, wie die Sakramentirer annehmen, ſondern allein vom heiligen Geiſt, und wenn Paulus das erſte ſage, ſo ſey das nur eine Aus-

*) De provid. (vol. IV. 119.) „Alii vero, quales sunt Sacramentarii (ii enim jure vocantur Sacramentarii, qui sacramentis tribuunt, quod non habent, et a simplici in unum deum fiducia ad signorum virtutem magnificis quidem, sed fictis et ementitis promissionibus abducunt etc.“ Auch dieſe Stelle zeigt deutlich jenen alles beherrſchenden Gedanken des „Nichts außer Gott.“

drucksweise, die dennoch das letzte bedeute *). Aber bis ins Herz der Gegner führt er den Stoß: er verwirft nunmehr die Rechtfertigung aus dem Glauben. Damit werde der Glaube selbst zu einem Werke gemacht, das uns die Seligkeit verdiene. Nicht der Glaube, sondern allein die Vorherbestimmung Gottes, die Erwählung wirke das Heil; der Glaube folge bloß nach als die Wirkung der Erwählung. Damit ist denn seine Lehre von der Luther's vollständig und bis auf den letzten Rest der Gemeinschaft losgerissen. Sie ist aber auch losgerissen von seiner eigenen Lehre zur Zeit seiner vollsten und besten Wirksamkeit. Es ist ein absoluter Determinismus, den er nunmehr lehrt. Er spricht dem Menschen jede eigene Entscheidung für sein Heil ab, ja noch mehr, er erkennt kein Moment des Heils auf Seite des Menschen (wäre es auch nur in Folge unwiderstehlicher göttlicher Wirkung), nicht die Werke, nicht den Glauben, sondern legt die ganze Entscheidung bloß in den Akt Gottes vor und außer dem Menschen. Dazu trieb ihn keineswegs das Interesse des pantheistischen Philosophen gegen menschliche Freiheit — er war nicht Pantheist, er glaubte an die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Fortdauer des Menschen, sondern das Interesse des antikatholischen Reformators gegen die Heilsvermittelung durch die Kirche. Nur folgeweise läugnet er daraus den eigenen Antheil des Menschen an der Heilsentscheidung. So brachte ihn die leidenschaftliche Verfolgung seines Grundgedankens, des antimysterischen Princips, ab von seiner früheren evangelischen Erkenntniß **).

*) p. 125.

**) Mit Recht betrachtet deshalb Ebrard die Abhandlung „Von der Vorsehung" als ein Abfallen und Herabfallen Zwingli's von seiner sonstigen Lehre. Aber es beweist gegen seine gesammte Auffassung Zwingli's, daß er dieselbe gar nicht zu erklären, nicht mit dessen sonstiger Lehre in Zusammenhang zu bringen vermag, sondern sie als eine zufällige momentane Verirrung hinstellt. Ohne Grund aber ist es, wie andere behaupten, die Prädestination sei überhaupt und von Anfang an das oberst Bestimmende in Zwingli, und komme ihm nur erst zuletzt zum Bewußtseyn. Philosophische

Jetzt erſt in dieſer völligen Losreißung von Luther und im Gegenſatz zu ihm vermag Zwingli dem Glauben eine Stelle in der Heilsökonomie anzuweiſen, mit dem er früher, da er ſich an Luther anſchloß, nichts anzufangen wußte; es iſt aber auch eine ſehr untergeordnete Stelle und aus ihr kommen Conſequenzen der erſtaunlichſten Art. Der Glaube hat ihm keine andere Bedeutung, als daß der Menſch an ihm eine ſichere Kenntniß und Zeichen ſeiner Erwählung bekömmt*). Von einer entſcheidenden Wirkung für das Heil iſt er gar nicht, ſo wenig als die Sakramente, ſondern er bringt es nur zur Kunde des Menſchen. Er iſt deshalb — das iſt die unabwendbare Folgerung — auch an ſich gar nicht nothwendig. Gottes Erwählung iſt nicht an den Glauben gebunden, denn der Menſch kann ja ſelig werden, ohne daß ihm hienieden davon Kunde wird. Es iſt ähnlich, wie die Empfindung der Gnade nicht erforderlich iſt, um wirklich in der Gnade zu ſtehen. Hiervon macht zwar Zwingli zunächſt nur die Anwendung auf die Kinder, die ſterben, bevor ſie zum Glauben gelangen und doch ſelig werden. Aber warum ſollte es, wenn nur das die Bedeutung des Glaubens iſt, nicht auch Er-

---

Studien aus ſeiner früheren vorreformatoriſchen Lebensperiode, Zuſammenhang mit ältern Autoren mögen ihm den Weg zur Prädeſtination geebnet haben; aber ſie ſind nicht Urſache, daß er ihn betrat. Seine ganze Wirkſamkeit während derſelben iſt nicht durch ſie beſtimmt. Es iſt auch der Fortgang vom Stadium des Commentars zum Stadium der Abhandlung de provid. ſichtlich nicht durch ſpekulative Fortbewegung, ſondern durch den praktiſchen Conflikt mit Luther getrieben. Zwingli war nicht Philoſoph und nicht Erfinder eines philoſophiſchen Syſtems. Die Vernichtung aller Apotheoſe der Kirche war und blieb der Mittelpunkt ſeines Denkens und Strebens, und nicht führte determiniſtiſche Weltanſicht ihn zu dieſem Streben, ſondern dieſes Streben führte ihn zuletzt (unter ſeiner Dispoſition) zur determiniſtiſchen Weltanſicht.

*) p. 122—123. „Non quia fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia, sed quod qui fidem habent in deum, sciunt ultra omnem ambiguitatem, deum sibi esse per filium reconciliatum . . . Constat igitur, eos, qui credunt, scire se esse electos: qui enim credunt, electi sunt. Antecedit igitur electio fidem. Quo fit, ut, qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilominus aeternam beatitudinem adipi-

wachſene geben, die wirklich erwählt ſind, ohne daß ihnen darüber die Kenntniß durch den Glauben gegeben werde? So wird es ihm dann leicht, ja es iſt das Folgerichtige, die Erwählung gerade ſo, wie ſie für die Chriſtenheit gilt, auch auf die Heidenwelt auszudehnen. Nur das Verſchmähen des Glaubens iſt Grund zur Verdammniß oder, genauer ausgedrückt, iſt Zeichen der Verdammniß. Aber der Glaube ſelbſt iſt kein Erforderniß der Seligkeit. Darum iſt der, welchem der Glaube niemals gepredigt worden, ganz in derſelben Lage, wie der Chriſt. Er kann ebenſo gut und in derſelben Weiſe erwählt ſeyn; ob ihm das durch den Glauben zur Kunde gebracht wird oder nicht, das macht keinen Unterſchied. Es wird zwar allerdings jeder, der Heide, wie der Chriſt, nur ſelig kraft der Erlöſung, die Chriſtus für das Menſchengeſchlecht gebracht hat; aber einer Aneignung für ihn durch den Glauben bedarf es nicht*).

Bei dieſer Beſeitigung der Bedeutung des Glaubens durch die Erwählung konnte nun Zwingli zu ſeinem urſprünglichen und ihm natürlichen Standpunkt (wie er ihn vor Luther's Einfluß auf ihn hatte) zurückkehren, daß der reine Wandel und die vom

---

scantur . . . et huius rei (sc. damnationis) perinde certum signum est incredulitas atque fides electionis signum.“ p. 124. „Quocirca, quum fidei lucrum aeternae salutis tribuitur, posteriori ac veluti sigillo tribuitur, quod prioris est ac instrumenti. Signum est electionis, qua vere beamur, fides. – Sic etiam operibus tribuitur meritum, quae etiamsi ex fide fiunt, quomodo Abrahami opera, non tamen merentur felicitatem . . . Sicut enim fidei tribuitur justificatio et salus, quum ea solius sint electionis et liberalitatis divinae“ . . .

*) p. 123. „Similiter de incredulorum damnatione, hi enim soli intelliguntur, qui audierunt et non crediderunt . . . Non est igitur universale, quod qui fidem non habet, damnetur, sed qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat et moritur, hunc possumus fortasse inter miseros abjicere . . . Nihil enim vetat, quo minus inter gentes quoque deus sibi deligat, qui revereantur ipsum, qui observent, et post fata illi jungantur. Libera est enim electio ejus. Ego certe malim, si optio detur, Socratis aut Senecae sortem eligere, qui ut numen unum agnoverunt, ita mentis puritate sategerunt, illud demereri, quam aut Pontificis Romani, qui tamen se deum vel ipse judicaret, si licitator adsit“ . . .

Glauben im ſpecifiſch-chriſtlichen Sinne verſchiedenen natürlichen Züge der Gottesliebe und des Gottvertrauens die Seligkeit wirken, wie er das von 1516 wohl bis über 1520 gepredigt, und dieſes findet er denn bei den achtbaren Männern des Heidenthums, namentlich bei Seneka, ja findet es bei ihnen noch vollkommener ſeiner Meinung nach, als bei den Chriſten, die noch dem römiſchen Aberglauben huldigen. Namentlich was Zwingli als das Höchſte in der Religion anſieht, keine Menſchenſatzungen anzunehmen, und das Vertrauen allein auf das höchſte Weſen (numen) zu ſetzen, das findet er bei den Aufgeklärten des heidniſchen Alterthums im vollſten Maaße. Von da aus gelangt deshalb Zwingli dahin, die Heiden ſelig zu ſprechen ohne alle Annahme beſonderer göttlicher Veranſtaltung, die Buße und Glauben bei ihnen erſetzten, blos kraft ihrer Erwählung und ihrer Tugenden. Sie iſt am glänzendſten dargelegt in der kurz vor ſeinem Tode dem König von Frankreich überſendeten Darlegung des chriſtlichen Glaubens:*) „Hier (im Himmel) darfſt Du hoffen, mein frommer König, wenn Du nach dem Beiſpiele eines David .... Dein Reich verwaltet haſt, vor allem Gott ſelbſt zu ſehen in ſeinem Weſen .... Sodann darfſt Du hoffen, daſelbſt zu ſehen den Verein, die Geſellſchaft und das Beiſammenſeyn aller Heiligen, Weiſen, Gläubigen, Standhaften, Tapferen und Tugendreichen, die ſeit Anfange der Welt gelebt haben. Da die beiden Adam, den Erlöſten und den Erlöſer, da den Abel, Enoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Juda, Moſes, Joſua, Gideon, Samuel, Elias, Eliſa, Jeſaias und die Gottesgebärerin, von der er geweiſſagt, David, Joſias, Johannes den Täufer, Petrus, Paulus; da einen Herkules, Theſeus, Sokrates, Ariſtides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen, die Scipionen."

Auf dieſe Weiſe findet dann Zwingli in der Prädeſtination

*) Ich gebe hier die gewiß unbefangene Ueberſetzung Chriſtoffel's II. S. 296.

auch nach einer andern Seite hin den Abſchluß und die Abrundung der Gedanken ſeines ganzen Lebens. Die Gleichwürdigkeit des claſſiſchen Alterthums und des Chriſtenthums, die Nichtunterſcheidung der Frömmigkeit des natürlichen Menſchen und des chriſtlich erweckten Menſchen, wie ſie in ſeinem ganzen Bildungsgange und ſeiner ganzen Denkweiſe herrſcht, erhält ihre dogmatiſche Rechtfertigung, wenn nicht Predigt und Sakrament und nicht der Glaube die entſcheidende Wirkung für das Seelenheil haben, ſondern allein die Erwählung.

Das iſt der Urſprung der reformirten Prädeſtinationslehre. Von der Prädeſtinationslehre Auguſtin's und Luther's iſt ſie demnach im Innerſten verſchieden. Dieſe iſt gegen den Werth des menſchlichen Willens und ſeiner Werke (Pelagianismus) gerichtet, ſie dagegen gegen den Werth der göttlichen Gnadenmittel und gegen den Werth des Glaubens. In der That iſt die Prädeſtinationslehre Zwingli's nur der Gipfel jener verneinenden Reformation, und ihres Grundgedankens, daß nichts heilwirkend ſeyn dürfe außer Gott ſelbſt. Sie ſteigt über alle Schöpfungen, Stiftungen, Vermittelungen Gottes, wie über alles freie Leben, das er hervorgerufen, hinweg auf die kahle Höhe, da nichts iſt als allein Gott, und läßt ihn dort, wo nichts iſt außer ihm, über Heil und Verdammniß entſcheiden. Zwingli vernichtet mit dieſer Lehre, wenn ſie richtig wäre, allerdings das Lutherthum, aber in der That auch das Chriſtenthum. Wenn auch nach ihr noch die Erlöſungsthat Gottes, die es offenbart, allenfalls ihre Bedeutung behält, indem auch die Heiden, ohne es zu wiſſen, nur durch Chriſtus ſelig werden, der Heilsweg für den Menſchen, den es anordnet, hat keine Bedeutung mehr, und es iſt nicht abzuſehen, warum nicht Gott ganz allgemein die Sühne durch Chriſtus unſichtbar vorgehen ließ, ohne den Menſchen etwas davon mitzutheilen.

Alſo iſt das oberſt Beſtimmende in Zwingli's Leben, Lehren und Wirken der Gedanke, daß außer Gott nichts Gottdurchdrungenes, nichts eine Kraft des Heils in ſich Tragendes ſeyn kann.

Er ist die Einheit in den verschiedenen Perioden und Phasen seiner Lehre, da er das Heil in den moralischen Wandel, die Besserung des Lebens (1517), da er es in den Glauben (1523), da er es in die göttliche Erwählung (1530) setzte. Er ist die Wurzel aller seiner Lehren: über Sakramente, Schlüsselgewalt, geistliches Amt und Kirchenverfassung, Person Christi, Prädestination. Er ist bis zu dieser Stunde dasjenige, was die Reformirten von uns trennt, was das Hinderniß wahrer Union ist.

Drittes Kapitel.

Calvin.

Erst mit Calvin erhielt die schweizerische Reformation Abschluß und Vollendung. Die ganze reformirte Kirche, mit Ausnahme der deutschen Schweiz, — und in wichtigen Stücken selbst diese nicht ausgenommen — steht nicht auf Zwingli, sondern auf Calvin, und hat nur die Züge Zwingli's, die Calvin von ihm aufnahm.

Calvin ist nach seiner geistigen Individualität eben so weit von Zwingli, als von Luther verschieden. Er hat nichts von Zwingli's humanistisch-philosophischer Auffassung, ungeistlichen Beweggründen, hausbackenem Wesen. Ihn erfüllen nur biblische Vorstellungen, sein ganzes Denken und Leben bewegt sich nur in dem Rathschluß der Erlösung, und ein hoher idealer Sinn hebt ihn über alles Gewöhnliche. Er ist aber auch nicht ein ganzer voller Mensch, wie Luther, und seine Gabe ist nicht, wie bei Luther, Geist und Fülle der Ideen, sondern nur eindringender Verstand und strenges Denken. Schöpferische Gedanken auf dem Gebiete der Erkenntniß hatte er gar nicht, er empfing alles von Luther oder Zwingli; er war hierin großer Theologe, aber nicht Reformator. Dagegen hatte er große Organisations- und große Regierungsgabe. Eigenthümlich aber ist ihm ein trü-

ber, fast finsterer Ernst, eine herbe Schroffheit gegen irdische Lebensbefriedigung und daraus eine Strenge, ja Härte. Damit contrastirt er gegen Zwingli's natürliche Jovialität, wie gegen Luther's auf dem Sieg des Glaubens ruhende Lebensfreudigkeit. Das alles ist bei ihm getragen durch einen eisernen, noch durch Gottesfurcht und Gottesunterwerfung gefeieten Willen. Er ist eine Samuelsgestalt in der Geschichte des neuen Bundes.

Für Zwingli sich zu entscheiden gegen Luther, bestimmte ihn, wie alle Evangelischen seiner Nation, wohl einerseits jenes Uebergewicht des blos logischen Denkens, der abstrakte scharfe Verstand, dem diese Durchschneidung zwischen Göttlichem und Creatürlichem, Geistigem und Leiblichem, sich als das Wahre und Gewisse darstellte, anderntheils der leidenschaftliche, durch die Verfolgung aufs höchste gesteigerte Haß gegen die katholische Kirche, dem in dem Gegensatz gegen sie nicht weit genug gegangen werden konnte.

Seine Stellung zu den beiden Reformationen ist jedoch nicht so einfach, als man sie aufzufassen pflegt.

Er steht in dem großen Partheykampfe der Zeit entschieden auf Seite der schweizerischen gegen die deutsche Reformation. Er steht nämlich auf dem Grundgedanken Zwingli's — keine heilwirkende Kraft außer unmittelbar in und durch Gott —, und ist deshalb in der ganzen Kette der Dogmen, die daran hängt (Sakrament, Schlüsselgewalt, Person Christi, Prädestination u. s. w.) zwinglisch. Was er hierin zur Annäherung an die lutherische Kirche thut, ist nur scheinbar, theils belanglose Ermäßigung, theils bloße Verhüllung. Es giebt hierin keine Mitte, man kann namentlich die Sakramente nur entweder glauben oder läugnen.

Dagegen in allem Uebrigen, was nicht von jenem (antimystetischen) Grundgedanken beherrscht wird, hat Calvin einfach und rein die Lehre Luther's angenommen, ohne die Verflachungen und Verschiebungen Zwingli's, also namentlich in den Grundlehren von Erbsünde, Buße, Glauben, Werken, Genugthuung,

Rechtfertigung, nur daß die Prädeſtination in ungelöſtem Widerſpruch mit der Rechtfertigung aus dem Glauben ſtehen blieb. Sein Lehrſyſtem (institutio christiana) muß darum im Ganzen und abgeſehen von den beſtimmten Streitpunkten (Sakrament, Prädeſtination) geradezu als lutheriſche Theologie angeſehen werden, während im Zwingli'ſchen Lehrſyſtem (comment. de vera et falsa religione) nichts lutheriſch iſt, ſondern alles eine ganz andere Bedeutung hat, als bei Luther. Erſt mit Calvin giebt es wirklich ein Bereich von evangeliſchem Conſenſus zwiſchen den beiden Confeſſionen. Erſt jetzt iſt die Rechtfertigung aus dem Glauben ein gemeinſames evangeliſches Banner, wenn ſie auch bei den Reformirten immer mit der Rechtfertigung aus der Erwählung um den Sieg in der Vorſtellung ringt. Calvin hat in der That, jene Streitpunkte abgerechnet, den Zwingli'ſchen Lehrbegriff aus der reformirten Kirche verdrängt. Er iſt es, durch welchen die ganze auf der Reformation ſtehende Chriſtenheit inſoweit lutheriſch gemacht wurde.

Außer dieſer Entſcheidung unter den vorgefundenen Reformationen brachte aber Calvin auch noch ſelbſtändig ein neues Princip in den Proteſtantismus, das iſt ſein großer praktiſcher Impuls: die Verherrlichung Gottes durch die wirkliche volle Herrſchaft ſeines Wortes im Leben der Chriſtenheit. Das Wort Gottes nicht als Urkunde, ſondern als die beſtändige Rede des gegenwärtigen Gottes — die Gemeinde, erfüllt von dieſer heiligen Gegenwart, die nichts Unheiliges duldet — der Wandel der Gläubigen und die Ordnung der Völker Gott und ſeinem Wort die Ehre gebend und blos auf die Verwirklichung ſeines Reiches gerichtet — das iſt die hohe Anſchauung, die ihn erfüllet, das iſt der eigenthümliche mächtige Beweggrund ſeiner neuen Reformation. Daraus kommt der aſcetiſche Geiſt in ſeiner Sittenlehre und in der Richtung, die er dem Leben gab, und zwar ein Geiſt evangeliſcher Aſceſe, nicht in ſelbſtgemachten Geboten (keine Schuhe, kein Hemde tragen, die und die Speiſen

nicht essen), sondern in vollkommner Erfüllung der göttlichen Gebote bestehend, dieser Ernst, diese Strenge des Wandels, diese durchgeführte christliche Hausordnung, diese scharfe Abscheidung gegen die Welt, diese Verbannung äußerlicher Vergnügungen. Daraus kommen auch die ihm eigenthümlichen Einrichtungen. Es kommt daraus vor allem die Kirchenzucht. Auf sie wird von ihm selbst und von seinen Anhängern — Beza, Viret, Knox — als die unerläßliche Bedingung gedrungen, sie ist ihm der Mittelpunkt und die oberste Aufgabe der verbesserten Kirche; es soll durch Reinheit des Wandels die wahre Gemeinde des Herrn dargestellt, soll durch den Kirchenbann alles, was da unrein ist, vom Tische des Herrn ferngehalten werden. Es kommt daraus sodann die Gemeindeverfassung. Sie hat den Sinn, daß die ganze Gemeinde in Gestaltung ihres kirchlichen Lebens selbstthätig ihren Glauben bewähre zur Verherrlichung Gottes; ihre Hauptaufgabe aber ist eben deshalb die gemeinsame Reinhaltung des gemeinsamen Wandels, und dadurch hat sie ihren Grund und Mittelpunkt selbst wieder in der Kirchenzucht. Es kommt daraus endlich die christliche Staatsordnung, daß auch der Staat nur der Verherrlichung Gottes diene durch Aufrechthaltung eines strengen, rein geistlichen öffentlichen Lebens, namentlich auch durch Unterstützung der Kirchenzucht, woraus dann später die Folgerung gezogen wurde, daß die Gemeinde der Heiligen auch die Herrschaft im Staate haben soll. Die Kirche, welche Zwingli durch Läugnung der Mysterien und Vollmachten vernichtet hatte, ließ Calvin in Trümmern; aber die Gemeinde hat er dafür mit einer ungeheuren Energie aufgerichtet, wie sie nicht mehr da war seit der apostolischen Zeit. Auf dieses praktische Ziel erhielt nun auch die Prädestinationslehre bei Calvin ihre Richtung. Er nimmt sie von Zwingli auf in Zwingli's Sinn, als Palladium nicht blos gegen das Verdienst der Werke, sondern auch gegen die Gnadenwirkung der Sakramente, als die den Raub an der alleinigen Ehre Gottes in der Wurzel abschneidet; aber sie wird unter ihm

zugleich zu einer Kraft der Erhebung für die Erwählten, daß sie sich absondern von der Welt und als das Volk Gottes sein Reich aufrichten.

Dieses gesammte Werk christlicher Lebensgestaltung hat zu seinem innersten Motiv die Gegenwart der Majestät Gottes in und mit Seinem Wort. Es ist ein Motiv für die Gestaltung des christlichen Gemeindelebens, es ist aber nicht minder ein Motiv für die einzelne Seele, es giebt ihr die Energie in Erfüllung der göttlichen Gebote. Dieses Motiv flößte Calvin der reformirten Kirche ein. Es erfüllte ihr ganzes Leben mit einem priesterlichen Hauch. Es erzeugte den Puritanismus, das Heroenalter Englands, wie Carlyle ihn treffend bezeichnet. Es theilte sich selbst den Sekten mit bis auf diese Stunde. Es ist das große Charisma der Reformirten, und wohl ihnen, wenn sie es bewahren und pflegen.

In der Ausführung aber ruht dieses Werk Calvin's auf den vorgefundenen Grundlagen der Zwingli'schen Reformation und ist zugleich bestimmt durch die Schärfe und den trüben Ernst seiner eignen Individualität. Daher ist seine Gemeindeverfassung (besonders bei seinen Nachfolgern) auf die Herrschaft der Sämmtlichen gebaut. Darum hat seine Kirchenzucht, auch wenn man alles abzieht, was den Sitten und Einrichtungen der Zeit angehört, noch eine starke Gabe von rigoristischem Sittenmaaß und polizeilichem Sittenzwang. Es geht durch diese seine tiefe und herrliche Gründung doch auch ein Zug äußerer Gesetzlichkeit, ein alttestamentlicher Zug. Es neigt dahin, daß die Herrschaft des Wortes Gottes aufgerichtet ist mehr als eines unverbrüchlichen Gebotes, denn als der erlösenden, fröhlich machenden Botschaft. Es ist eine Theokratie, wenn auch evangelischer Art, der Gedanke, in der äußern Gestaltung der Christenheit das Reich Gottes nicht bloß zu stützen, sondern es selbst vollkommener aufzurichten durch die Herrschaft seiner Erwählten, durch die unbedingte

Befolgung ſeines Gebotes, durch die unerbittliche Ahndung ſeiner Verletzung, und ſelbſt an altteſtamentlicher Härte fehlt es nicht, bei ihm ſelbſt und bei ſeinen Nachfolgern, die dieſen Gedanken verwirklichten. Namentlich der Puritanismus, wie er das großartigſte Erzeugniß des calviniſchen Geiſtes iſt, trägt auch dieſes Gepräge in rieſenhafter Weiſe, auf ihm ruht ſeine höchſte Steigerung und Verirrung, das Reich der Heiligen.

Das iſt der Genius Calvin's, iſt der Character der reformirten Kirche in ihrem Abſchluß: die evangeliſche Heilslehre Luther's in reiner voller Aneignung — dazu das antimyſteriſche Princip Zwingli's in allen ſeinen Conſequenzen — ein großer, neuer Impuls für evangeliſche Lebensgeſtaltung, jedoch nicht ohne Beiſatz geſetzlichen Zuges.

Viertes Kapitel.

Conſenſus und Diſſenſus der beiden Confeſſionen.

Aus dem dargelegten Gang deutſcher und ſchweizeriſcher Reformation ergiebt ſich das Verhältniß zwiſchen lutheriſcher und reformirter Kirche.

Beide bekennen ſich gemeinſam mit der katholiſchen Kirche zu den ökumeniſchen Symbolen, da dieſe von der ganzen Reformation nicht angefochten wurden, daher zu den allgemein chriſtlichen Lehren von Gott — Dreieinigkeit, Gottheit Chriſti, Thatſachen der göttlichen Offenbarung.

Unter den beiden evangeliſchen Kirchen ſelbſt iſt ein Conſenſus über die Heilsordnung nach ihrer innerlichen Seite, die Stellung der Seele zu Gott und Gottes zur Seele, daher über die ewigen Werthe im Reiche Gottes. Es ſind das die Lehren von Sünde, Buße, Glaube, Genugthuung, Rechtfertigung, Werken u. ſ. w. Denn hierin trat Calvin ſtillſchwei-

gend von Zwingli ab zu Luther, und ist deshalb die Lehre der reformirten Kirche nunmehr gänzlich oder mit geringen Abweichungen lutherisch. Dieser Consensus ist zwar stark erschüttert durch die Prädestinationslehre, aber dieselbe ist doch nicht allgemein in das Bekenntniß der reformirten Kirche aufgenommen, und ihr Verhältniß zu der nach Luther gelehrten Rechtfertigung durch den Glauben ist nicht entschieden.

Dagegen besteht unter ihnen ein schnurstracker Dissensus über die Heilsordnung nach ihrer äußerlichen Seite, die äußern Mittel und Anstalten, durch welche Gott auf die Seele wirkt und sein Reich auf Erden aufrichtet, daher über die irdischen Stiftungen im Reiche Gottes. Es sind das die Lehren von Sakrament, Beichte und Absolution, geistlichem Amt, Cultusmittel, Schriftgebrauch, Kirchenregiment, ja Kirche überhaupt. Denn hierin steht die reformirte Kirche nach wie vor auf dem Gedanken Zwingli's, daß es keine Mittelursachen des Heils zwischen Gott und dem Menschen d. i. keine werkzeugliche Gnadenspendung giebt, und die milderen Anwendungen oder Verhüllungen dieses Gedankens bei Calvin sind nicht Aenderungen seines Wesens. Der Dissensus hierin ist darum auch nicht ein Gegensatz über verschiedene neben einander stehende Lehren, sondern ein Gegensatz des Princips.

Für das Verfahren bei der Reformation der vorgefundenen Kirche hat die lutherische Kirche das (positive) Princip, daß Wort und Gebot Gottes über Menschensatzung steht und zu seinem unbedingten Ansehen kommen soll; die reformirte Kirche das (negative) Princip, daß Menschensatzung überhaupt und an sich nicht bestehen soll, daß das wider die wahre Religion ist. Die lutherische Kirche fordert deshalb Sichtung des geschichtlich überkommenen Kirchenbestandes nach Gottes Wort, die reformirte Kirche Vernichtung desselben und neuen Aufbau bloß aus Gottes Wort, jene, daß nichts bestehe, was Gottes Wort widerstreitet, diese, daß nichts bestehe, was nicht von Gottes Wort

ſelbſt geboten, alſo nicht ſelbſt Gottes Wort iſt. Dort iſt deshalb geſchichtliche Stetigkeit, conſervative Reform, hier Bruch mit der Geſchichte, radikale Reform. Die lutheriſche Kirche betrachtet ſich als die Fortſetzung der apoſtoliſchen Kirche ſelbſt, als die in ununterbrochener wenn auch getrübter Exiſtenz durch die altkatholiſche und mittelalterliche Periode hindurchgeht, die reformirte Kirche betrachtet ſich als eine völlig neue Kirche nach dem Vorbild der apoſtoliſchen.

Für Lehre und Einrichtungen ſelbſt hat die lutheriſche Kirche das (poſitive) Princip: die Rechtfertigung durch die Sühne Chriſti mittelſt des Glaubens, die reformirte Kirche außer und über dieſem das (negative) Princip: daß es außer (praeter) Gott nichts Heilwirkendes, daher daß es keine Heilswirkung durch kirchliche Akte gebe. Danach verwirft die lutheriſche Kirche alles, was da eine ſühnende Kraft haben ſoll außer der Sühne Chriſti (das Meßopfer zur Sühne der täglichen Sünden, die Genugthuungswerke, die Entſcheidung der Seligkeit nach dem Gehorſam gegen die Kirche), und alles, was eine Aneignung des Heils ohne den Glauben enthalten ſoll (die Heilswirkung ex opere operato). Aber ſie verwirft damit nicht gottverordnete Träger und Leiter und Werkzeuge der Gnade, als da ſind Vollmachten des Amtes, Sakramente u. ſ. w., ſondern ſieht in ihnen vielmehr die Mittel, das durch Chriſti Sühne erworbene Heil an den Menſchen zu bringen. Die reformirte Kirche dagegen verwirft auch das alles, weil es danach — gegen das Kennzeichen der wahren Religion — außer Gott und der unmittelbaren Wirkung des heiligen Geiſtes noch etwas giebt, was da Heil und Seligkeit wirke.

Auf dieſem Gegenſatz des Princips beruhen die weſentlichen Unterſcheidungslehren der beiden Kirchen ſammt und ſonders.

Die lutheriſche Kirche legt einen Werth auf die Tradition, auf den Conſenſus des Glaubens durch alle Jahrhunderte, daher namentlich auf das Zeugniß der Kirchenväter. Die reformirte Kirche erkennt nichts als bindend und leitend als die heilige Schrift, ſie

beruft sich wohl auch auf das Zeugniß der Väter als Belege ihrer Schriftauslegung, aber sie räumt ihm nicht einen bestimmenden Einfluß auf sich ein.

Die lutherische Kirche bewahrt mit Pietät die geschichtlich überkommenen Einrichtungen zur Erbauung und Ordnung, die in der Kirche aus frommen Sinn, wenn auch ohne Inspiration erzeugt wurden. Die reformirte Kirche verwirft sie, weil sie nicht von Gott selbst sind. Daher z. B. die häufig vorkommende gänzliche Beseitigung der Apokryphen, die Abschaffung der Perikopen, ja in gewisser Periode die Abschaffung aller Feiertage mit Ausnahme des Sonntags, die Abschaffung der kirchenrechtlichen Institute, des Parochialrechts, des Patronats u. s. w.

Die lutherische Kirche hält mit gleich ursprünglicher Gewißheit fest an der Untrüglichkeit der heiligen Schrift — dem formalen Princip — und an der Untrüglichkeit der Grundlehren, die sie als Inhalt der heiligen Schrift erkennt, namentlich den Lehren der ökumenischen Symbole von Gott und ihren eigenen Lehren vom Heilswege, die man unter der Bezeichnung Rechtfertigung aus dem Glauben zusammenzufassen pflegt — dem materialen Princip, richtiger ausgedrückt, dem materialen Bekenntniß *). Beides, das Schriftansehen und der (bereits erkannte) Schriftinhalt, soll sich wechselseitig erproben und verbürgen **). Die reformirte Kirche dagegen hält an dem Ansehen der

*) Fälschlich wird das als materiales „Princip" bezeichnet. Es ist nicht ein bloßes Princip, sondern ein Kreis bestimmter Lehren (von Sündhaftigkeit, Erbsünde, Unvermögen zum Guten, Buße, Glauben, Genugthuung u. s. w.), und die Lehre z. B. von der Gottheit Christi steht ganz in gleicher Linie mit der Rechtfertigung aus dem Glauben. Erst die neuere Auffassung hat daraus ein bloßes abstraktes Princip gemacht, so daß man bei ganz abweichender Lehre über Gottheit Christi, Genugthuung u. s. w. dennoch das Princip der Reformation von der Rechtfertigung aus dem Glauben festzuhalten vorgiebt.

**) Nicht im lutherischen Princip und Wesen liegt es, wenn in einer späteren Epoche und nur in einer gewissen Richtung (der pietistischen) eine einzelne Lehre — die Rechtfertigung aus dem Glauben, oder wie sie jetzt

h. Schrift (dem formalen Princip) als an dem Erſten, Vorausgehenden, auf ſich allein Stehenden feſt, und der Inhalt der h. Schrift ſoll ſich erſt als ein Zweites ergeben *). Ganz augenfällig iſt das bei Zwingli, daß er zuerſt das Anſehen der h. Schrift geltend machte und erſt nachher zu ermitteln ſuchte, was denn eigentlich in der h. Schrift ſtehe. Minder, ja kaum merklich iſt dieſes Verhältniß bei Calvin und dem Hauptſtamm der reformirten Kirche, der ſich auf Calvin gründet. Es tritt aber wieder deutlich und ſcharf hervor in neuern Richtungen der reformirten Kirche. Mehrere Abtheilungen derſelben in England, Amerika, der Schweiz fordern jetzt die ihrigen zu einer Schriftforſchung auf, nicht, wie die lutheriſche Kirche, um ihr Bekenntniß zu erproben, ſondern um es neu in Frage zu ſtellen. Sie ſollen gleichſam tabula rasa in ihrer Ueberzeugung machen und nun in der h. Schrift nach der vielleicht noch gar nicht entdeckten Wahrheit forſchen. Die lutheriſche Kirche hat deshalb überall und durch alle Zeiten ihr einheitliches Bekenntniß bewahrt, die reformirte je in verſchiedenen Ländern, Zeiten, Denominationen die verſchiedenſten Bekenntniſſe aus der h. Schrift entnommen. Daß nun aber die reformirte Kirche kein materiales Princip habe, wie gewöhnlich behauptet wird, iſt nicht richtig. Für's erſte geht doch auch durch ihre ſämmtlichen Bekenntniſſe, wenigſtens thatſächlich, die Rechtfertigung aus dem Glauben, wenn auch unter mancherlei Schattirungen. Für's andere hat ſie ein materiales Princip eben an jener Verwerfung aller Gnadenſpendung durch kirchliche Akte. Auf dieſer beruht ihre Identität mit ſich ſelbſt als reformirte Kirche in allen Ländern und Denominationen. Durch ſie ſind die Gemeinden der Dortrechter Beſchlüſſe, die Ge-

gefaßt wird, das Heil aus Blut und Wunden Chriſti — deren Wahrheit man im frommen Gefühl erprobt hat, aus der h. Schrift herausgenommen und gleich als auf eigenes Anſehen geſtellt, und der übrige Inhalt der h. Schrift als nicht vorhanden behandelt wird.

*) Göbel, Religiöſ. Eigenth. der luth. und reform. Kirche. S. 68. Schweizer, Reform. Dogm. S. 31.

meinden der Märkiſchen Confeſſion, die Baptiſtengemeinden u. ſ. w. eine reformirte Kirche. Sie iſt auch die Gränze jener angeblich abſoluten vorausſetzungsloſen Schriftforſchung jetziger reformirter Denominationen. Darum ſteht bei dieſer Schriftforſchung immer das Eine feſt: das Ergebniß mag immerhin presbyterial, baptiſtiſch, methodiſtiſch, aber es darf nicht katholiſch und darf nicht lutheriſch ſeyn.

Die lutheriſche Kirche erkennt in den Sakramenten Gnadenmittel, daß wir durch das ſinnliche Element und in demſelben Gnaden von Gott empfangen. Die reformirte Kirche erkennt in ihnen nur Gnadenzeichen, daß ſie uns nur durch ſinnbildliche Darſtellung Gnaden zu unſrem Bewußtſeyn und dadurch zur Verſicherung bringen, die wir außerhalb der Sakramente unmittelbar vom h. Geiſt durch den Glauben empfangen. Das Myſterium liegt nach lutheriſcher Anſicht im Sakramente ſelbſt, nach reformirter Anſicht außerhalb des Sakramentes in der unmittelbaren und rein geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott. Insbeſondere für das Abendmahl wird danach der Empfang des Leibes und Blutes Chriſti im Brod und Wein von der lutheriſchen Kirche bekannt, von der reformirten geläugnet.

Die lutheriſche Kirche erkennt eine Schlüſſelgewalt, eine Vollmacht des von Gott geſtifteten Amtes, daß auf dem Bekenntniß der Sünden vor ihm und auf ſeiner Ankündigung der Sündenvergebung eine Verheißung ruht. Die reformirte Kirche erkennt keine Schlüſſelgewalt. Blos das Bekenntniß vor Gott unmittelbar, die innerliche Beichte, und die Abſolution von Gott unmittbar, die innerliche Gewißheit der Sündenvergebung, hat eine Verheißung. Beichte und Abſolution haben höchſtens einen Werth als natürliche Rathserholung und natürliches Tröſtungsmittel, als ſolche ſind ſie aber bei jedem Chriſten gerade ſo wie bei dem verordneten Amt zu erholen und ſoll der Geförderte ihrer gar nicht bedürfen. So fällt der eigentliche Begriff der Schlüſſelgewalt, das Sündevergeben und Sündebehalten, und die refor-

mirte Kirche iſt daher genöthigt, der Schlüſſelgewalt einen andern Begriff zu unterſtellen, nemlich die äußere Kirchenzucht und den Bann, und dieſe Schlüſſelgewalt betrachtet ſie dann als der Gemeinde verliehen.

Die lutheriſche Kirche erkennt am Kirchenregiment ein gottverordnetes Amt über der Gemeinde. Sie hat zwar (gegen die ächte Forderung ihres eigenen Geiſtes) das Episkopat aufgegeben; aber ſie ſchreibt doch dem Lehrſtande (Miniſterium) und ſchreibt der chriſtlichen Obrigkeit einen und dazu einen vorzüglichen Antheil an der Kirchenregierung zu aus eigenem Beruf und Recht, und betrachtet die Gemeinde nur als dritten Faktor derſelben neben dieſen, nicht über ihnen. Die reformirte Kirche dagegen erkennt im Kirchenregimente eine Macht der Gemeinde. Nach Zwingli haben von Rechtswegen die 7000, d. i. die Stimmenzahl der Kirche von Zürich, in kirchlichen Dingen zu beſtimmen und nur Zweckmäßigkeitshalber und im Namen der 7000 ſoll die weltliche Obrigkeit, d. i. der Rath der 200, beſtimmen, und auch nach der Verfaſſung der calviniſchen Kirche leitet ſich die Gewalt der Presbyterien und Synoden aus Vollmacht und Wahl der Gemeinde ab.

Die lutheriſche Kirche baut den Cultus an erſter Stelle aus den Handlungen der Kirche kraft göttlicher Vollmacht und Verheißung und erſt an zweiter Stelle aus den entgegenkommenden Handlungen der Gemeinde, die reformirte Kirche baut ihn an erſter Stelle und baut ihn faſt ausſchließlich aus den Handlungen der Gemeinde. Dazu bedient ſich die lutheriſche Kirche aller Mittel der Kunſt. Insbeſondere beſteht ſie auf dem Gebrauch der Bilder, Cruzifixe und Kreuze. Nur alle Bilderanbetung oder Bilderverehrung hat ſie von Grund aus beſeitigt. Die reformirte Kirche dagegen iſt den künſtleriſchen Mitteln im Cultus abgeneigt. Insbeſondere aber Bilder und Cruzifixe verwirft ſie als Götzendienſt*).

*) Heidelb. Katech.: „Frage: Mögen aber nicht die Bilder als der Laien

Im Ganzen iſt daher nach lutheriſcher Auffaſſung die Kirche eine göttliche Gnadenanſtalt, eine Inſtitution, eine gegebene ſächliche Macht, eine heilige Stiftung, welche den Menſchen umfängt, ihn vor ſeiner eigenen That mit den Gnadenmitteln, die ihr vertraut ſind, ergreift und zum Glauben bereitet und den Glauben, der bereits in ihm lebt, durch jene Mittel fördert. Das von ihr bewahrte Verſtändniß des göttlichen Wortes, die von ihr geſpendeten Sakramente mit ihrer ſpecifiſchen glaubenerweckenden, glaubenſtärkenden Kraft, die von ihr ertheilte Sündenvergebung mit ihrer Verheißung, die von ihr geübte Leitung ſtehen über den Menſchen als ein gegebenes Anſehen und als ein Born des Segens, der auf ſie quillt, von dem ſie nur zu empfangen brauchen. Nach reformirter Auffaſſung dagegen iſt die Kirche und alles, was ſie zu bieten hat, fortwährend nur das Erzeugniß der eignen That der Menſchen. Der Menſch muß ſich den Inhalt der bibliſchen Lehre erſt ſelbſt erforſchen. Er muß die ganze Gnade des Sakraments durch den Glauben ſich erſt erringen, und das Sakrament drückt ihm nur aus, was er ſich alſo ſelbſt erringt. Er muß ſich in der eignen Zuverſicht zu Gott die Abſolution ſelbſt erholen, muß ſich den Segen erflehen. Er hat, je an ſeinem Theil, die Kirchenleitung und allenfalls (in den Denominationen) die neue Kirchengründung durch ſeine Wahl, durch ſein Votum, durch ſeine That zu bewirken. Die Kirche iſt lediglich die Gemeinde, ein Verein der Gläubigen, eine Gemeinſchaft, das Heil zu erwerben, nicht eine Inſtitution über ihnen, die es ihnen ſpende, nicht die Mutter, die ſie mit ihren Tränken nähre.

In allen dieſen Stücken iſt denn, wie ſich damit herausſtellt, das, was die Reformation an der katholiſchen Kirche als irrig und Gottes Wort widerſtreitend bekämpft, von der lutheriſchen

---

Bücher in den Kirchen geduldet werden? Antwort: Nein, denn wir nicht ſollen weiſer ſeyn, denn Gott, welcher ſeine Chriſtenheit nicht durch ſtumme Götzen, ſondern durch die lebendige Predigt ſeines Wortes will unterrichtet haben."

Kirche auf Maaß und Gränze gebracht, berichtigt, geläutert, von der reformirten Kirche dagegen in das gerade Gegentheil umgekehrt: gegen die katholiſche Ueberſchätzung der Tradition Abwerfung aller Tradition — gegen die katholiſche Stabilität und Stagnation des geſchichtlich Ueberkommenen Ausjätung alles geſchichtlich Ueberkommenen — gegen die katholiſche Hoſtienanbetung Läugnung des göttlichen Wunders im Brode — gegen die katholiſche Sakramentswirkung, die des Glaubens gar nicht bedarf (ex opere operato), Läugnung aller Sakramentswirkung, die nicht ſchon die Wirkung des Glaubens iſt — gegen die katholiſche unumſchränkt ausſchließliche Herrſchaft von oben Herrſchaft von unten — gegen die katholiſche theokratiſch heilsvermittelnde Stellung des geiſtlichen Amtes Läugnung der göttlichen Vollmachten und der auch nur werkzeuglichen Stellung des geiſtlichen Amtes — gegen die katholiſche Bilderverehrung Verbot der Bilder — gegen die katholiſche Identifikation des Göttlichen und Creatürlichen, des Geiſtlichen und Leiblichen Zerreißung des Bandes zwiſchen beiden.

Darum iſt der reformirte Vorwurf gegen die lutheriſche Kirche, daß ſie auf halbem Wege ſtehen geblieben, daß ſie noch gefangen in Menſchenſatzungen, in papiſtiſchem Aberglauben ſey — ſie ſehne ſich (wie Zwingli gegen Luther es ausdrückt) zurück nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens, ihr Bekenntniß ſey (wie Calvin von der Augsburgiſchen Confeſſion ſagt) „weder Fleiſch, noch Fiſch.“ Dagegen iſt es der lutheriſche Vorwurf gegen die reformirte Kirche, daß ſie im Kampfe gegen den Katholicismus ſich überſtürze, mit dem Irrthum die Wahrheit ausjäte, daß ſie göttliche Heiligthümer zerſtöre („Sakramentirer“).

Die Unterſcheidungslehren der beiden Confeſſionen, wie ſie hier dargelegt worden, ſind die Folge ihres Princips, ſind der entfaltete Gehalt ihres Princips. Nun hat aber jede Confeſſion noch ein Dogma, das nicht ſowohl aus ihrem Princip folgt, als vielmehr zur Stütze und Beſtätigung deſſelben erzeugt iſt. Das iſt in der lutheriſchen Kirche die Lehre von der Mittheilung der

Eigenſchaften zwiſchen göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto (communicatio idiomatum) und insbeſondere von der Allgegenwart des Leibes Chriſti, und in der reformirten Kirche die Lehre von der Prädeſtination. Zu jener kam Luther, um zu beweiſen, daß der Leib Chriſti im Abendmahl gegenwärtig ſeyn und empfangen werden könne (ſ. u. Buch II. Cap. 6), zu dieſer kam Zwingli, um zu beweiſen, daß die Sakramente keine Gnadenwirkung haben. Das ſind deshalb nur ſekundäre Lehren. Sie ſtiegen je in ihrer Kirche zu hoher Bedeutung empor, durch ganze Zeiträume galten ſie als das Palladium der Confeſſion, als das Schiboleth der Rechtgläubigkeit. Das erklärt ſich ſchon daraus, daß man ſie eben für die Stützen hielt, ohne welche der ganze Bau fallen würde. Aber ſie gehören nicht zum Weſen und Begriff der Kirche, der ſie entſtammt ſind, ſind nicht das Kennzeichen, ob ſie beſteht oder nicht beſteht. Eine Kirche, welche die lutheriſche Lehre vom Sakrament bekennt, mag immerhin die communicatio idiomatum loſer faſſen und die Allgegenwart des Leibes Chriſti dahin geſtellt laſſen, ſie iſt und bleibt darum doch lutheriſch. Die Kirchen z. B., in welchen die Concordienformel nicht recipirt iſt, haben dieſe Lehren wenigſtens nicht zum förmlichen Bekenntniß gemacht. Und umgekehrt eine Kirche, welche die reformirte Lehre vom Sakrament, Schlüſſelgewalt u. ſ. w. bekennt, mag immerhin die Prädeſtination dahin ſtellen oder ſelbſt verwerfen, ſie iſt und bleibt doch darum reformirt, wie z. B. die reformirte Kirche der Mark. Insbeſondere die Prädeſtinationslehre hat allerdings in der reformirten Kirche einen Einfluß auf das religiöſe Leben, wie nicht leicht eine andere, und eine dominirende Stellung im Syſtem der Theologie, indem, wenn ſie angenommen iſt, die anderen Lehren ſich logiſch aus ihr ableiten laſſen. Dennoch iſt ſie keineswegs das „Centraldogma", die Lebenswurzel, das beherrſchende Princip der reformirten Kirche. Beweis dagegen iſt eben, daß ihr Mangel den reformirten Charakter einer Kirche nicht aufhebt. Das Centraldogma, das be-

herrſchende Princip der reformirten Kirche iſt nicht die Prädeſtination, ſondern jene Verwerfung der werkzeuglichen Gnadenſpendung. Nicht iſt, wie häufig angenommen wird, die reformirte Sakramentslehre die Folge (Folgerung) der Prädeſtinationslehre, ſondern die Prädeſtinationslehre iſt die Folge (Erzeugniß) der reformirten Sakramentslehre*). — Durch dieſe ſekundären Lehren geht dann der Diſſenſus über ſein urſprüngliches Bereich hinaus in die Lehre von der Perſon Chriſti und der Stellung der Seele zu Gott bei der Erlöſung.

Damit iſt der Diſſenſus erſchöpft. Hierzu kommt nun noch eine andere Verſchiedenheit unter den Confeſſionen, die aber nicht als Diſſenſus, als Gegenſatz betrachtet werden darf, das iſt ihre verſchiedene Eigenthümlichkeit. Eine Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche iſt der Zug nach That und äußerer Lebensgeſtaltung, der ſchon bei Zwingli ſich findet, aber erſt durch jenen großen Impuls Calvin's die chriſtliche Weihe erhielt als ein Zug nach Verherrlichung Gottes in der chriſtlichen Gemeinde. Die lutheriſche Kirche hat niemals einen ſolchen Aufſchwung nach dieſer Seite erhalten, aber ſie hat keinen Grund, ihn an der reformirten Kirche zu beſtreiten. Umgekehrt iſt eine Eigenthümlichkeit der lutheriſchen Kirche dieſe gänzliche Hingebung an die göttliche Gnade, und Verſenkung in den Troſt und Frieden des Glaubens, dieſe Stille zu Gott, dieſe Einkehr in die innerlichſte Stätte der Seele, in der Gott bei den Gläubigen ſeine Wohnung nimmt, in Verzicht auf alles eigne Erlaufen und Erjagen. Die reformirte Kirche hat dieſen Zug ſich nicht in dem Grade angeeignet; aber ſie hat keinen Grund, ihn an der lutheriſchen Kirche zu beſtreiten. Dieſe Eigenthümlichkeit muß in beiden Kirchen als be-

*) Es entſpricht nicht der Wahrheit, wenn man ſich bei Darſtellung der Symbolik von dem logiſchen ſtatt von dem realen Zuſammenhang leiten läßt d. i. von der Schlußfolgerung, mit der ein Dogma aus dem andern abgeleitet werden kann, und nicht von dem lebendigen Beweggrunde, dem Glaubensintereſſe, wodurch ein Dogma aus dem andern erzeugt ward.

sondere Gabe und besonderer Beruf betrachtet werden. Die lutherische Kirche verdankt die ihrige ihrem ursprünglichen, innersten Lebensprincip, die reformirte Kirche verdankt die ihrige dem edlen Reis, das ihrem ursprünglichen Stamm durch Calvin eingepfropft wurde. Aber diese Eigenthümlichkeit ist auch in beiden Kirchen nicht ohne Hang zur Einseitigkeit. In der reformirten Kirche ist der Hang zur Gesetzlichkeit, daß die Heiligung oft mehr in Gestalt der strengen Gesetzeserfüllung, als in Gestalt des Glaubens, der in der Liebe thätig ist, erscheint, und daß das göttliche Gesetz in menschlicher Zurechtlegung zur Schmälerung der christlichen Freiheit und Individualität in der Gemeinde aufgerichtet werde: „Ihr dürft nicht an der und jener weltlichen Vergnügung, Versammlung u. s. w. Theil nehmen, dürft nicht am Sonntag das oder jenes thun.“ Umgekehrt ist in der lutherischen Kirche der Hang zur bloßen Beschaulichkeit, Ernst und Strenge des Gesetzes (antinomistisch) erschlaffen zu lassen in der Beruhigung, durch den Glauben oder gar durch die Annahme der correkten Lehre Sündenvergebung zu haben, ohne zu bedenken, daß das Himmelreich Gewalt leidet. Man hat nach dieser Seite die beiden Kirchen nicht unpassend mit Maria und Martha verglichen. Aus dieser Eigenthümlichkeit der Lebensrichtungen gehen auch Oscillationen oder Schattirungen in der Dogmatik der beiden Confessionen hervor, daß dort doch immer noch mehr Gesetz und Werke, hier nur der Glaube betont wird. Sie hat Schneckenburger mit großem Scharfsinn nachgewiesen. Aber auch sie sind nicht ein wirklicher Gegensatz oder gar das Innerlichste des Gegensatzes, sondern blos eine verschiedene Eigenthümlichkeit. Jede Confession wird hierin die dogmatischen Bestimmungen der andern annehmen können unter bestimmten Näherbezeichnungen und Verwahrungen, und die andere wird hinwiederum diese Näherbezeichnungen und Verwahrungen nicht ablehnen können*). In der innersten Seelenstellung zu Gott wird

*) So z. B. wenn die reformirte Dogmatik gute Werke als Kennzeichen

zwiſchen dem Lutheraner und Reformirten, wenn nicht die Prädeſtination mit ihrer durchgreifenden Wirkung dazwiſchen tritt, die bloße Schattirung von Glauben und Werken, von Beſchauung und Bethätigung keinen weſentlichen Unterſchied wirken. Auch der Lutheraner wird nicht den Frieden des Glaubens ſchmecken, wenn ſeine Werke ſeinen Glauben widerlegen, und auch der Reformirte wird in ſeinen Werken keine hinreichenden Kennzeichen ſeines Glaubens finden, ſondern ſich immer auf's Neue an den Kreuzestod Chriſti halten und an das Heil, das nur aus Gnaden kommt.

Auch auf das politiſche Gebiet üben die Confeſſionen je einen verſchiedenen Einfluß. Sie üben ihn, da das Bekenntniß hierfür keine Ausſprüche enthält, nur durch ihren Geiſt und daher nur in allgemeiner unbeſtimmter Weiſe, und er zieht ſich unter den anderen mächtigen Einflüſſen auf dieſem Gebiet nur als ein feiner, aber doch erkennbarer Faden durch. Auch dieſe Verſchiedenheit jedoch iſt nur Eigenthümlichkeit, nicht Gegenſatz. Die reformirte Confeſſion, wie ſie für das kirchliche Gebiet alles mehr auf die That des Menſchen, als auf die Inſtitution über dem Menſchen, mehr auf die Strenge der Geſetzeserfüllung als auf das innerliche Band der Hingebung ſetzt, ſo auch für das politiſche Gebiet. Volksmacht und volksverbürgtes Geſetz ſind ihre vorherrſchenden Beweggründe. In ihrem Extreme, wie es ſich vor allem und am grellſten in Zwingli, dann in Knox, Buchanan, Milton u. ſ. w. darſtellt, iſt ſie geradezu revolutionär. Die ächte reformirte Kirche nach dem Vorgange Calvin's iſt dem Revolutionären nachdrücklich entgegen; aber ſie neigt zum Republikaniſchen und pflegt überwiegend das Moment der geſetzlichen Ordnung vor der perſönlichen Autorität und dem Bande zu ihr.

---

und Vergewiſſerung des Glaubens fordert, ſo kann die lutheriſche Dogmatik das zugeben, unter Hinzufügung, daß jedoch dieſe Kennzeichen ſowohl ungenügend, als trüglich ſind, und deswegen die Hoffnung des Heils doch zuletzt nicht auf dieſe unterſtützenden Kennzeichen, ſondern allein auf die Sühne Chriſti, indem wir ſie im Glauben ergreifen, geſetzt werden müſſe, und die reformirte Kirche wird gegen dieſe Hinzufügung nichts erwidern.

Die reformirte Kirche hat demnach einen weſentlichen Antheil an Begründung der ächten bürgerlichen und politiſchen Freiheit der neuen Weltepoche, aber einen nicht minder weſentlichen an Erſchütterung der monarchiſchen Autorität. Aus dem Puritanismus iſt die conſtitutionelle Monarchie Englands und die Demokratie Nordamerika's hervorgegangen, welche die ganze politiſche Bewegung in Europa ſo mächtig beſtimmten. Namentlich, was in der conſtitutionellen Monarchie Englands Bürgſchaft des geſetzlichen, nach öffentlicher Nothwendigkeit geordneten Gemeinweſens iſt, und nicht minder, was in ihr Uebermacht der parlamentariſchen und zuletzt der Wählermajoritäten über die Krone iſt, beides iſt hauptſächlich das Werk der puritaniſchen Parthey. Die lutheriſche Kirche dagegen, wie ſie auf kirchlichem Gebiete die Züge der Innerlichkeit, der kindlichen Hingebung an die dargebotenen Gnadenmittel, das Perſönliche vor dem Geſetzlichen pflegt, ſo neigt ſie auch auf politiſchem Gebiete mehr zur Monarchie und zu der Innigkeit und Treue im perſönlichen Bande zur Obrigkeit, zu einer mehr auf innerer ſittlicher Würdigung, als juriſtiſch ſtrenger Beſtimmung ruhenden Staatsordnung. Für monarchiſche Loyalität giebt ſie das ſtärkſte Fundament. Beides iſt nun aber nicht im Widerſpruch. Perſönliche Autorität und Band perſönlicher Treue wie geſetzlich verbürgte Ordnung, ſittliche Würdigung wie präciſe rechtliche Beſtimmung ſind zuſammen die Momente wahren politiſchen Zuſtandes und wahrer politiſcher Geſinnung.

Bei jener religiöſen, wie bei dieſer politiſchen Eigenthümlichkeit der Confeſſionen ſtehen demnach ihre verſchiedenen Beweggründe ſich nicht entgegen, vielmehr iſt in ihrer Durchdringung die Wahrheit; ſie iſt es jedoch nur dann vollkommen und gediegen, wenn der lutheriſche Beweggrund das Centrum bildet und den reformirten in ſich aufnimmt, nicht umgekehrt.

Das iſt die Gründung und der verſchiedene Geiſt der beiden Kirchen.

Es iſt demnach ein Irrthum, daß es eine einige Reformation

geweſen, die nur an dem einen Punkt der Abendmahlslehre in Zwieſpalt ſich theilte. Es ſind zwei Reformationen im Ganzen und Innerſten verſchiedener Art. Was man als gemeinſame Beweggründe Luther's und Zwingli's annimmt, die Sehnſucht nach dem Troſte der Sündenvergebung, die Erneurung der Auguſtiniſchen Lehre von der Gnade, der Pauliniſchen Lehre von der Rechtfertigung, gehört urſprünglich blos der deutſchen Reformation an und iſt der ſchweizeriſchen fremd. Umgekehrt hat die ſchweizeriſche Reformation einen Beweggrund, welcher der deutſchen Reformation fremd, ja entgegen iſt, keine Ordnung als die unmittelbar in Gottes Wort ſteht, keine Gnadenwirkung, als die unmittelbar vom h. Geiſt gewirkt wird, anzuerkennen. Und wenn die ſchweizeriſche Reformation ſich jene tiefern religiöſen Beweggründe und Lehren der deutſchen aneignete und ſo ein breiter Grund der Gemeinſchaft gewonnen wurde, ſo hat ſie doch auch alſobald wieder eine neue trennende Kluft befeſtigt an ihrem neu ausgebildeten Determinismus. Der Abendmahlsſtreit iſt nicht eine zufällige Veruneinigung über Exegeſe, er iſt nur das Symptom des tieferen und allgemeinen Gegenſatzes. Ganz unpaſſend iſt es deshalb, von einer Trennung der evangeliſchen Kirche zu ſprechen, es war niemals eine Einheit.

Es iſt ein Irrthum, daß die Wiederherſtellung der evangeliſchen Wahrheit zwei Urheber habe, daß ſie gleichzeitig von Luther und Zwingli verkündet worden, ſondern alles, was in der ganzen evangeliſchen Chriſtenheit wirklich und poſitiv evangeliſch iſt, alles, was jetzt den Conſenſus der beiden Confeſſionen bildet, iſt von Luther. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem auf ſie gegründeten Heilswege, welche das ſpecifiſch und poſitiv Evangeliſche iſt und als ſolches jetzt von allen Evangeliſchen anerkannt wird, hat keinen andern Urheber, als ihn. Luther allein war, was die Lehre betrifft, ſchöpferiſcher Reformator, er iſt ſchlechthin der evangeliſche Reformator und hat keinen andern neben ſich. Von Luther allein und nicht von Zwingli

oder von sich selbst hat Calvin das, was evangelische Erkenntniß ist. Die „nach Gottes Wort reformirte Kirche“ ist (in Beziehung auf Heilslehre) lediglich eine nach Luther's Schriften bis 1520 reformirte Kirche, und nur dadurch ist sie eine wirklich evangelische Kirche.

Es ist ein Irrthum, wenn der Gegensatz der Confessionen aus Individualität, Nationalität, politischen Verhältnissen, zufällig verschiedenem Ergebniß der Exegese, und ist nicht minder ein Irrthum, wenn er aus einem einfachen obersten Dogma und dessen logischer Durchführung erklärt wird. Individualität, Nationalität, politische Verhältnisse sind nur untergeordnete, theils mitwirkende, theils dienende Momente, sind providentiell die Träger einer Kirchenbildung, aber nicht ihre erzeugende Ursache. Die logische Durchführung eines Dogma ist nur Mittel der Darstellung, wissenschaftliche Form, aber gleichfalls nicht erzeugende Ursache des Glaubens selbst. Der Gegensatz der Confessionen ist vielmehr zu erklären aus einer verschiedenen religiösen Stellung der Seele. Sie ist kein Dogma mit seinen Folgerungen, sondern ein lebendiger Beweggrund mit seinen Erzeugnissen. Ja es hat die reformirte Kirche zwei solcher Beweggründe, wie sie zwei Urheber hat. Die ganze eigenthümlich reformirte Kirchenbildung ist einestheils bestimmt durch den antimysterischen Beweggrund (keine werkzeugliche Gnadenspendung), der von Zwingli herrührt, und anderntheils durch den evangelisch theokratischen Beweggrund (Gottes Verherrlichung in der Gemeinde), der von Calvin herrührt. Beide Beweggründe durchdringen sich in ihr zu einem Ganzen, ohne daß gesagt werden könnte, daß sie an sich einander bedingen *).

*) Diese beiden Grundzüge des reformirten Kirchenthums sind so wenig untrennbar, als der katholische Marienkultus und die katholische Andachtsinnigkeit und Liebesaufopferung untrennbar sind. Ohne Calvin stände die reformirte Kirche allein auf jenem antimysterischen Zug und wäre an ihrer Dürftigkeit wahrscheinlich untergegangen. Umgekehrt hätte Calvin nicht Zwingli's Reformation vorgefunden, er hätte aus sich selbst vielleicht jene

Ganz beſonders aber iſt es ein Irrthum, die beiden Confeſſionen als etwas Nothwendiges und darum beide als gleich wahr aus dem Gedanken der Reformation darlegen (conſtruiren) zu wollen: daß die lutheriſche gegen den Judaismus, die reformirte gegen den Paganismus der katholiſchen Kirche gerichtet ſey, oder daß jene den Troſt der Erlöſung, dieſe die abſolute Abhängigkeit von Gott, oder nach Andern die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort, als ihre beſondere Seite im Ganzen der Reformation zur Aufgabe habe. Hat nicht Luther gegen alles, was man unter dem Paganiſtiſchen begreift, z. B. die Heiligenverehrung, die Hoſtienanbetung früher und gewaltiger geeifert, als irgend einer? Hat er nicht früher und gewaltiger, als irgend einer, die abſolute Abhängigkeit von Gott verkündet, da er das Heil allein auf Gnade ſtellte? Hat er die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort nicht eben ſo ſtreng, als irgend ein andrer, verkündet und bethätigt? *) Daß aber die Beſeitigung des Götzendienſtes in der Läugnung des Myſteriums, daß die abſolute Abhängigkeit von Gott in dem Determinismus der Prädeſtination, daß die unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort in der Verwerfung alles menſchlich geſchichtlich Ueberkommenen beſtehe, das müßte eben erſt bewieſen werden **). Wenn es nur verſchiedene

Stellung zu den Sakramenten u. ſ. w. nicht genommen, ſondern den lebendigen Impuls, der ihn beſeelte, in die lutheriſche Kirche getragen.

*) Man darf es Luther gewiß glauben, wenn er erzählt, wie es ihm im Streite gegen Rom darum zu thun war, das Abendmahl läugnen zu dürfen, aber das „Wort war ihm zu mächtig". Daß er die Epiſtel Jakobi „ſtrohern" nennt, iſt nicht zu rechtfertigen, aber kam doch aus einer Gewißheit zu dem Ganzen der h. Schrift. Zwingli ſeinerſeits erklärt den Text, wo er ſeinen Axiomen entgegenſteht, für Tropus, und wie verfährt ſogar Calvin, um ſeine Verwerfung der Nothtaufe zu behaupten (ſ. u. B. II. C. 2). Die unbedingte Unterwerfung iſt demnach dort gewiß nicht minder Princip, als hier.

**) Noch weniger wird das beſtimmte Weſen der Confeſſionen getroffen, wenn man es auf die modernen allgemeinen philoſophiſchen Nomenklaturen zurückführt, die lutheriſche Kirche ſei auf die Objektivität, die reformirte auf die Subjektivität gegründet, jene ſetze das Heil in das Anthropologiſche, dieſe in das Theologiſche u. dgl.

Seiten der einen wahren vollen Reformation wären, ſo hätten die Confeſſionen ſich ergänzend an einander geſchloſſen und nicht ſich bis auf die Vernichtung bekämpft. Hatte Luther Grund, den Paganismus, Calvin Grund, den Judaismus in Schutz zu nehmen? Solche Conſtruktionsweiſe kommt aus der Verbildung neuerer Philoſophie und ihrer pantheiſtiſchen Vorausſetzung, daß alles, was da iſt, von Gott, daher gut, vernünftig, nothwendig ſey. Der innerſte Gegenſatz der beiden Confeſſionen iſt kein anderer, als der, daß die lutheriſche Kirche an Gnadenſpendung durch Mittel und Werkzeuge glaubt und Troſt daraus ſchöpft, die reformirte Kirche ſie beſtreitet, und das kann nicht gleich nothwendig und gleich wahr, ſondern es kann nur entweder jenes Wahrheit und dieſes Irrthum ſeyn oder aber umgekehrt. Es iſt darum nur ein vermeintlicher Fortſchritt gegen das ſechszehnte Jahrhundert, dieſe diametralen Gegenſätze als gleich wahr darzuſtellen. Ein wirklicher Fortſchritt kann nur das ſeyn, in die innerſte Wurzel dieſer Gegenſätze zu dringen, und damit die letzte Entſcheidung näher herbeizuführen *).

Fünftes Kapitel.

Beurtheilung des Diſſenſus.

Der ganze Diſſenſus der reformirten Kirche von der lutheriſchen beruht auf dem Gedanken Zwingli's von der Alleinurſächlichkeit Gottes, daß es keine Mittelurſachen des Heils

*) Den bedeutendſten Schritt zur Wahrheit ſcheint mir Schweizer (Die Glaubenslehre der evangeliſch-reformirten Kirche) gethan zu haben, da er ausſpricht, daß die reformirte Kirche nicht, wie die lutheriſche, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu ihrem Princip hat (S. 38), und daß ihr Princip der Eifer gegen Götzendienſt, gegen Creaturvergötterung (freilich, wie ich hinzufügen muß, gegen vermeintliche Creaturvergötterung) iſt. Dennoch kann ich ſeine Anſicht, „das tiefſte Grunddogma oder ſogenannte Materialprincip

gebe*). Aus ihm kommt das formale Princip, daß die Kirche keine Einrichtungen haben dürfe, die nicht in Gottes Wort verordnet sind, aus ihm kommt die Lehre über Sakrament, Schlüsselgewalt, Kirchenregiment, Bildergebrauch u. s. w., aus ihm kommen die sekundären Lehren über Prädestination und über die Person Christi. Dieser Gedanke aber ist kein biblischer, sondern ein philosophischer Gedanke, und er ist ein unbegründeter philosophischer Gedanke. Es ist schon für die Schöpfung und den natürlichen Weltzusammenhang die wahre Philosophie, daß Gott die oberste und die allem innewohnende (immanente) Ursache, und die falsche Philosophie, daß er die alleinige Ursache sei, daß die Geschöpfe nicht wirkliche, sondern bloß scheinbare Ursachen seyen. Es ist eben so für das Gottesreich und den Heilshaushalt die wahre Philosophie, daß Gott die oberste und die allen Heilswirkungen innewohnende (immanente) Ursache ist, und die falsche

---

(der reformirten Kirche) sey das im biblischen Christenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt, im Interesse unverkürzter Ehre Gottes" (S. 40), nicht als richtig erkennen. Denn für's erste hat die reformirte Kirche nichts zu thun mit diesem Schleiermacherischen Gedanken schlechthiniger Abhängigkeit, welcher die Religion aus einer Macht, Forderung und Institution Gottes zu einer Zustandsempfindung des Menschen und deren Erzeugnisse herabsetzt, sie ist z. B. nicht, wie Schweizer sagt, gegen „heidnische Verdunklung des Gottesbewußtseyns", sondern gegen heidnische Götzenanbetung gerichtet, und die schlechthinige Abhängigkeit sowohl nach ihrer wahren Bedeutung, als nach der Schleiermacherischen Anschauung findet sich in der andern Confession so gut, wie in der reformirten, wie sie ja Schleiermacher selbst geradezu als das Wesen aller Religion erklärt. Für's andere ist das tiefste Grunddogma oder materiale Princip der reformirten Kirche nicht das deterministische, sondern das antimysterische. Nicht die Prädestination, sondern die Sakramentslehre ist das Wesen und das Kennzeichen reformirter Kirche, wie oben gezeigt worden. Endlich ist das ganze reformirte Wesen nicht also ein Ausfluß eines einfachen Dogmas oder Princips, es ist eine Durchdringung zwei ganz verschiedener Potenzen, die in den mächtigen Persönlichkeiten Zwingli's und Calvin's ihren Sitz haben.

*) De provid. 96: „Constat igitur, causas secundas non rite causas vocari." Danach wird von den Aposteln und dem Worte gesagt, instrumenta esse, non causas, ähnlich wie der Boden nicht wirklich hervorbringe, die Sonne nicht wirklich wärme u. s. w., sondern nur allein die oberste Ursache.

Philoſophie, daß er allein d. h. daß er nur unmittelbar Heil wirke. Daß der Urheber dieſes Gedankens, Zwingli, auch für den natürlichen Weltzuſammenhang zuletzt bei einem mechaniſchen Determinismus anlangte, iſt eine Beſtätigung ſeiner Unhaltbarkeit für das kirchliche Gebiet. Es iſt das eine wie das andere eine Aufhebung der wirklichen Schöpfermacht Gottes, daß er nicht Urſachen, alſo nicht wirkliche Geſchöpfe außer ihm ſelbſt hervorbringen kann.

Es kann danach vorerſt das formale Princip der reformirten Kirche nicht zugeſtanden werden, daß keine Menſchenſatzungen ſeyn dürfen. Menſchenſatzungen dürfen nicht Gottes Wort widerſtreiten und dürfen ſich nicht ſelbſt für Gottes Ordnung ausgeben, aber im Einklang mit Gottes Wort und in ſeinem Geiſte dürfen und ſollen Menſchenſatzungen beſtehen. Der Menſch ſoll ſchöpferiſch ſeyn, gleichwie Gott ſchöpferiſch iſt, und es iſt deshalb keine Ueberhebung über Gott, wenn zu ſeinem Wort und Gebot auch noch Menſchliches hinzugefügt wird *). Gott gab dem Moſes das Bild der Stiftshütte; aber es war Salomo erlaubt, im Geiſte dieſes Bildes aus eigenem menſchlichen Plan einen Tempel zu bauen. So auch hat die Chriſtenheit die Kirche nicht bloß aus Gottes Wort, ſondern zugleich aus ihrem eigenen, von Gottes Wort erfüllten Geiſte zu bauen. Sie darf und ſoll aus eigenem Geiſte Einrichtungen treffen für Verherrlichung Gottes und für Erbauung und löbliche Zucht, ſo ſie dieſelben nur nicht für göttlich ausgiebt. Sie darf und ſoll außer der Predigt, die in Gottes Wort befohlen iſt, ſich auch der Malerei, Bildhauerei, Architektur, Muſik bedienen, um die Herzen der Menſchen zu erheben. Sie darf und ſoll nicht immerfort nur die Pſalmen Davids und Aſſaphs ſingen, ſondern ſelbſt Pſalmen dichten, wie die lutheriſchen geiſtlichen Dichter das mit ſolcher Salbung gethan.

*) „Requirit (pietas), ut iis, quae ab ipso didicimus, nihil addamus, nihil adimamus. Qui enim addunt, deum insipientiae arguunt seseque supra deum ponunt.“ Zwingli, Comm. 176.

Darum iſt aber auch das menſchlich Geordnete, weil es Beruf der Kirche iſt, bindend und Pietät heiſchend für die nachfolgenden Zeiten, daß ſie es nur aufheben, wenn es Gottes Wort widerſtreitet oder ſich als unheilſam erweiſt, und iſt daher die Sichtung des überkommenen Kirchenbeſtandes nach Gottes Wort, nicht aber die Vernichtung des überkommenen Kirchenbeſtandes und neuer Aufbau bloß aus Gottes Wort, iſt das Band zur Geſchichte und Vergangenheit, nicht der Bruch mit ihnen das Gebotene. Durch ſolch bindendes Anſehn des Ueberkommenen führt Gott ſeine Kirche ſtetig ununterbrochen, und erzeugen ſich in ihr aus der ewigen göttlichen Wahrheit immerdar unter Einfluß des h. Geiſtes wieder menſchliche Bildungen als individuelle Abſpiegelung und Geſtaltung dieſer Wahrheit und als neue Schöpfung. Durch das Verfahren, den ganzen überkommenen Kirchenbeſtand aufzuheben und neu aus Gottes Wort die Kirche zu bauen, ſcheidet ſich die gegenwärtige Kirche von aller dieſer Wirkung des h. Geiſtes in der Kirche, dieſen individuellen Erzeugniſſen chriſtlichen Glaubens und chriſtlicher Frömmigkeit bis dahin, von allen tiefſinnigen Geſtaltungen und innigen Lebensſtrömungen der mittelalterlichen Kirche, alſo von einem Reichthum und von heilwirkenden Kräften, die Gott der Kirche gegeben. Es iſt aber auch ſchon thatſächlich unmöglich, daß die Kirche ohne Menſchenſatzungen ſey. Wie viele Menſchenſatzungen hat die reformirte Kirche ſelbſt geſetzt, theils wirklich unerlaubte (z. B. das Verbot der Bilder und Kreuze), theils weiſe und heilſame. Sie täuſcht ſich, da ſie meint, rein bibliſche und apoſtoliſche Einrichtungen herzuſtellen, es ſind das auch nur ihre individuellen Geſtaltungen bibliſcher Motive z. B. die Presbyterialverfaſſung.

Ebenſo kann das materielle Princip der reformirten Kirche nicht zugeſtanden werden, daß es keine werkzeugliche Spendung der göttlichen Gnade geben dürfe. Ihr Beweggrund iſt, daß dadurch noch etwas anderes als Gott, eben das Werkzeug, als Urſache unſers Heils betrachtet wird. So ſchilt Zwingli die Lu-

theraner „Sakramentirer", weil ſie von dem einfachen Vertrauen auf Gott allein auf das Vertrauen in die Kraft der Sakramente abführen*). Er hätte noch mehr die Apoſtel ſchelten müſſen, die zugaben, daß man die Koller Petri und Pauli auf die Kranken legte; denn das heißt doch ſein Vertrauen nicht auf Gott allein, ſondern noch auf etwas anderes, den Koller, ſetzen. Dadurch, daß Gott ſeine Heilsgaben durch Werkzeuge — ſinnliche Elemente, geiſtliches Amt — ſpendet und ſie an dieſe Werkzeuge bindet, hört er keineswegs auf, alleiniger Urheber des Heils zu ſeyn. Ebenſo erkennen wir an Arzt und Arzenei das nothwendige Mittel und Werkzeug körperlicher Heilung, nicht ein bloßes Zeichen, daß Gott außerhalb derſelben bloß unmittelbar uns helfen wolle, und doch hört Gott nicht auf, allein Herr und Urheber unſrer Heilung zu ſein. Es kann ſich doch darum Brod und Wein oder der Abſolution ertheilende Geiſtliche nicht rühmen, daß ſie neben Gott eine zweite Quelle des Heils ſeyen. Können doch ſogar die Apoſtel und die Prediger ſich ſolches nicht rühmen, aus deren Predigt doch unbeſtritten der Glaube und ſohin das Heil kommt, und die dazu in eigener menſchlicher Darſtellung es eindringlich machen. Folgerichtig ſagt denn Zwingli wirklich, daß der Glaube nicht aus der Predigt kommt, ſondern bloß unmittelbar vom h. Geiſte. Aber mit derſelben Folgerichtigkeit müßte er auch ſagen, daß er nicht aus der h. Schrift kommt, die da ſelbſt ein Creatürliches, von Menſchen Verzeichnetes, auf Papier Geſchriebenes iſt, ſondern allein von der innern Erleuchtung. Auch hievon finden ſich wenigſtens Anklänge bei Zwingli und noch mehr bei Oekolampadius in Erhebung des innerlichen Wortes entgegen dem geredeten und geſchriebenen. Die werkzeugliche Gnadenſpendung iſt kein Widerſpruch mit der göttlichen Abſolutheit. Aber ſie iſt eine Offenbarung der göttlichen Weisheit, ein Reich-

*) „Ii enim jure vocantur sacramentarii, qui sacramentis tribuunt, quod non habent, et a simplici in unum deum fiducia ad signorum virtutem ... abducunt." De provident. 119.

thum der göttlichen Heilsordnung und ein Born des Troſtes für den Menſchen. Es iſt darum kein wohlverſtandener Eifer für die „unverkürzte Ehre Gottes“, wenn man Gott verwehren will, ſich alſo der Creatur als Mittel und Werkzeug ſeiner Gnade zu bedienen, ſichtbare Stiftungen des Heils zu gründen. Vielmehr ehrt man Gott wahrhaft, wenn man dieſe ſeine Mittel und Stiftungen, ſeine Sakramente und die ihnen verheißenen Gnaden, ſeine dem Amt ertheilten Vollmachten, ſein Wirken in der Kirche und durch die Kirche anerkennt. Man ehrt Gott wahrhaft, wenn man ihn nicht bloß in ſeiner Perſon, ſondern auch in den von ihm gegründeten Einrichtungen und von ihm beſtellten Vertretern ehrt, gleichwie man Gott wahrhaft liebt, wenn man ihn nicht bloß in ſeiner Perſon, ſondern auch in ſeinen Geſchöpfen liebt.

Es kann auch der Begriff von Götzendienſt, den die reformirte Kirche als Maaß des Cultus anlegt, nicht zugeſtanden werden. Die Creatur zu Gott machen, das und das allein iſt Götzendienſt. Es iſt dagegen nicht Götzendienſt, ſich der Creatur als Mittel bedienen, um den Menſchen zur innern ſelbſtthätigen Vergegenwärtigung Gottes anzuregen. Das Gebot: „Du ſollſt dir kein Bild noch Gleichniß machen“, geht deshalb nur auf ein Bild und Gleichniß, das Gott wirklich vorſtellen, vertreten ſoll, an welchem man Gott gegenwärtig glaubt, dem man göttliche Ehre erweiſt, wie Iſrael in der Wüſte: „Siehe Iſrael, das ſind deine Götter!“ Es geht nicht auf Bilder und Gleichniſſe, die nicht Gott vorſtellen, vertreten, nicht Gegenſtand der Anbetung oder Verehrung ſeyn ſollen, ſondern die nur die Thaten Gottes oder ſeine Eigenſchaften der Liebe, Heiligkeit, Sanftmuth in unſrer Seele, unabhängig von dem Bilde, hervorrufen ſollen, gleichwie das auf andere Weiſe durch das Wort und die Predigt geſchieht. Ein Kruzifix oder Chriſtusbild halten wir nicht für ein Portrait, viel weniger für eine Vertretung Chriſti, wir beugen nicht vor ihm die Kniee, aber wir ſtellen es in der Kirche auf,

um das Bild des Sohnes Gottes und ſeinen Kreuzestod unſerer Vorſtellung zu vergegenwärtigen.

Wie demnach der reformirte Diſſenſus in ſeinem leitenden Gedanken nicht begründet iſt, ſo beweiſen gegen ihn auch die Wirkungen und die Erſcheinungen in der Geſchichte.

Gegen den reformirten Diſſenſus beweiſt der Zug von Spiritualismus, wie er gewöhnlich bezeichnet wird, richtiger von Abſtraktheit, der durch die reformirte Kirche geht. Spiritualismus kann ihr nicht vorgeworfen werden. Sie hat keine Gemeinſchaft mit den Wiedertäufern, ſie gründet ſich durchaus auf das Wort Gottes, nicht auf eine von dieſem Wort gelöſte, innerliche Erleuchtung des h. Geiſtes, daher auf die Offenbarung, die ewig feſt ſteht, nicht auf eine täglich neu wechſelnde. Was an Verſuchung und Hinneigung hierzu anfänglich da war, das hat Calvin durch ſeine Ehrfurcht vor dem geſchriebenen Wort gründlich beſeitigt. Aber Abſtraktheit iſt eben die gänzliche Scheidung des Göttlichen und Creatürlichen, die ihren Grundgedanken bildet, und ſolche abſtrakte Auffaſſung geht daher durch alle Dogmen ihres Diſſenſus. Es bleibt die Wirkſamkeit des h. Geiſtes von der Handlung des Sakraments, der Leib Chriſti vom Brode, es bleibt die göttliche Natur in Chriſto von der menſchlichen ſchlechthin geſchieden. Es wird die Entſcheidung über Seligkeit und Verdammniß in die göttliche That ganz getrennt vom menſchlichen Verhalten und in den ewigen Rathſchluß ganz getrennt von der nachfolgenden irdiſchen Geſchichte gelegt. Es wird „bekehrt“ und „unbekehrt“, Gewißheit der Erwählung, die ſelig macht, und Nichtgewißheit derſelben, die verdammt, in ſcharfer Linie gegen einander geſtellt. Das Durchdrungenſeyn und Ineinanderwirken göttlicher und creatürlicher Kräfte, das Keimen und Wachſen, das zuverſichtliche Hoffen in Zittern und Zagen ſchwindet vor dieſen ſcharfen Linien. In Folge deſſen iſt auch in ihren Auffaſſungen ein Mangel an Poeſie, und fehlt in ihren ſonſt ſo großen Leiſtungen die chriſtliche Kunſt. Denn Poeſie

und Kunſt ruhen eben auf jenem Bande des Göttlichen und Creatürlichen, Geiſtlichen und Leiblichen, auf dem Ahnen jenes geheimnißvollen Keimens und Wachſens und Ineinanderſpielens im Reiche Gottes. Die katholiſche und die lutheriſche Kirche, welche dieſes Band bewahren, haben eine chriſtliche Kunſt erzeugt, tiefer, ſinniger, ergreifender, als alle weltliche Kunſt, in Dichtung, Muſik, Plaſtik. Die lutheriſche Kirche insbeſondere hat einen Schatz geiſtlicher Lieder erzeugt, wie keine andere, er iſt der klarſte Ausdruck ihres Geiſtes. Die reformirte Kirche dagegen hat keine Erzeugniſſe chriſtlicher Kunſt, einzelne Lieder, die unter dem Einfluß lutheriſchen Geiſtes und nach dem Vorbild lutheriſcher Meiſter entſtanden (wie die der Kurfürſtin und Terſteegens), können das nicht entkräften. Neigt ſie doch ſogar zum grundſätzlichen Ausſchluß chriſtlicher Kunſt aus dem Cultus. Sind nun auch Poeſie und Kunſt nicht der Zweck der Heilsordnung und nicht der Maaßſtab, nach dem wir gerichtet werden, ſo ſind ſie doch auch wahrhaft göttlicher Natur und weſentliche Attribute des Reiches Gottes. Die h. Schrift alten und neuen Teſtaments iſt zugleich die höchſte Poeſie, und es kann jedenfalls nicht die vollkommne Kirche ſeyn, in welcher dieſer Strahl des chriſtlichen Geiſtes fehlt.

Gegen den reformirten Diſſenſus beweiſt die Wucherung der Sekten in der reformirten Kirche. Dahin führt ſchon ihr formales Princip. Soll die Kirche allein und unmittelbar aus Gottes Wort gebaut werden, Tradition, menſchlich-geſchichtliche Einrichtungen keine Geltung haben, ſo liegt darin eine Aufforderung, immer auf's Neue das kirchliche Bekenntniß in Frage zu ſtellen, die kirchlichen Einrichtungen zu vernichten. Hat Gott die Kirche bis auf Zwingli und Calvin ſo gänzlich nur dem tiefen Irrthum überlaſſen, warum nicht vielleicht auch noch nach Zwingli und Calvin? Durften die katholiſchen Einrichtungen nicht bleiben, wenn ſie nicht poſitiv in Gottes Wort verordnet waren, ſo muß daſſelbe Gericht auch an den Einrichtungen, welche die reformirte Kirche traf oder beließ, vollzogen werden, an der Synodal-

verfaſſung, an der Kindertaufe, der Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag, Abſchaffung der Fußwaſchung, Hauptentblößung des Mannes und Hauptbedeckung der Frau. Denn das alles iſt nicht in Gottes Wort verordnet. Vielleicht daß jetzt nach achtzehn Jahrhunderten endlich die Kirche Chriſti einmal ihren Anfang nimmt. Eben dahin führt aber auch ihr materielles Princip. Soll allein der h. Geiſt unmittelbar das Heil wirken, allein der Glaube unmittelbar es ergreifen, ſo drängt die Conſequenz fort, auch die Bedeutung der Sakramente und des geiſtlichen Amtes, welche die calviniſche Kirche noch bekennt, aufzugeben, und ſie drängt namentlich dahin, daß, wo keine Einſicht in die Schrift und deshalb kein Glaube möglich, da auch kein Sakrament ſtatthaft ſey d. i. zur Verwerfung der Kindertaufe. So zweigten ſich aus dem zwingli-calviniſchen Stamm die Schößlinge der Independenten, dann der Baptiſten ab. Letztere ſind die Vollender und Repräſentanten des reformirten Princips in ſeiner grellſten, einſeitigſten Conſequenz. Neben dieſen Hauptſekten, die das Princip folgerichtig entwickeln, finden ſich noch andre Sekten aus mehr zufälligen Urſachen z. B. die Methodiſten, auch ſind die Baptiſten wieder in ſich ſelbſt in mehrere Confeſſionen geſpalten. Ja über jede vereinzelte untergeordnete Frage entſteht Kirchentrennung, ſo daß die Sekten ohne Zahl ſind. Durch dieſe Schößlinge der reformirten Kirche geht denn auch vielfach der Gedanke, daß die Kirche eine Gemeinde von lauter Heiligen ſeyn müſſe; aber aus einem ganz andern Beweggrunde, als einſtmals bei den Donatiſten und Novatianern, nemlich nicht ſowohl aus dem Bewußtſein der hohen Anforderung, als aus der reformirten Conſequenz, daß die Gläubigen die Kirche bilden, nicht die Kirche die Gläubigen. Von der reformirten Kirche kann daher geſagt werden, was die lutheriſche von ſich ablehnen muß, daß ſie ein Inbegriff evangeliſcher Denominationen ſey.

Gegen den reformirten Diſſenſus beweiſt auch noch endlich die Thatſache der Exiſtenz der katholiſchen Kirche. Ein Gedanke, den Leſſing für die Abendmahlslehre ausſprach, hat

ſeine Geltung für das Ganze der reformirten Auffaſſung. Wenn die Kirche in der Weiſe der Reformirten von Chriſtus geſtiftet wäre, in dieſer Weiſe im apoſtoliſchen Zeitalter beſtanden hätte, ſo hätte niemals eine katholiſche Kirche entſtehen können, es hätten die Keime der Wahrheit gefehlt, aus welchen ſich die Irrthümer derſelben herausgebildet haben. Hatten die Apoſtel die Vorſtellung Zwingli's und Calvin's vom Abendmahle, daß Chriſti Leib ſo weit iſt vom Brode, als der Himmel von der Erde, wie konnte jemals das katholiſche Meßopfer und die Transſubſtantiation entſtehen? Hatten die Apoſtel die Vorſtellung, daß die Schlüſſelgewalt jedem einzelnen Chriſten verliehen ſey, daß die Abſolution nicht vom Amte zu ertheilen, ſondern bloß von Gott zu erflehen ſei, daß die Gemeinde oder ihre beſtellten Repräſentanten die Leitung der Kirche haben, wie konnte jemals das katholiſche Prieſterthum und die Hierarchie entſtehen? War der Geiſt der Apoſtel dieſe Verneinung, daß nichts außer (praeter) dem in der h. Schrift Gegebenen erzeugt, geſchaffen werden dürfe, wie konnte der ganze Gang der Kirche in dieſe Ueberwucherung mit menſchlichen Erzeugniſſen gerathen? Ein Typus wie der reformirte, wäre er der apoſtoliſche geweſen, konnte niemals in ſein direktes Gegentheil umſchlagen. Die Exiſtenz des Katholicismus ward nur dadurch möglich und erklärlich, daß die Myſterien und Vollmachten, welche die reformirte Kirche beſtreitet, vorhanden waren; denn ſie iſt eben die Uebertreibung derſelben. Wenn aber die Sache ſelbſt nicht da war, ſo war auch die Uebertreibung nicht möglich. Die reformirte Auffaſſung iſt in der That nur hervorgerufen durch die ungeheure Abirrung, zu der die Kirche des Mittelalters fortgeſchritten war. Sie hat darin auch ihre Entſchuldigung, vielleicht ihren providentiellen Grund, daß das Zeugniß dagegen mit dem äußerſten Nachdruck hervortrete. Aber darum iſt ſie doch nicht die Wahrheit.

Der ganze Diſſenſus der reformirten Kirche beruht danach auf einem unbegründeten Princip und iſt unbegründet. Ihr Weſen

in dieſem ganzen Bereich iſt mit einem Worte — Ultraproteſtantismus.

Die Mängel der lutheriſchen Kirche liegen nicht auf dem Gebiete der Lehre — man kann ihr Uebertreibung der Speculation in einigen Puncten, aber nicht religiöſen Irrthum vorwerfen — ſie liegen auf dem praktiſchen Gebiete. Die lutheriſche Kirche hat keine die Selbſtſtändigkeit der Kirche verbürgende Verfaſſung, keine ſo rege Entwicklung des Gemeindelebens, keine vom Gemeindeſinn getragene Kirchenzucht. Wie lebensvoll, großartig, ſegensreich ſteht hierin die calviniſche Kirche da! Wir können zwar nicht die zu demokratiſche Grundlage ihrer Verfaſſung, nicht den zu geſetzlichen Zug in ihrer (alten) Kirchenzucht gut heißen, aber dennoch dürfen wir freudig anerkennen: Hier iſt heiliges Land. In der lutheriſchen Kirche müßte ſich deshalb das alles wohl vielfach anders geſtalten nach ihrem Princip und ihrer Lebensquelle. Aber daß es ſo gar wenig entwickelt iſt, liegt nicht an ihrer Lehre und nicht an ihrem Geiſte. Einigermaßen liegt es an der Perſönlichkeit Luthers: er hatte weniger den Drang und weniger die Gabe für die äußere Kirchengeſtaltung. Hauptſächlich aber liegt es an den Zuſtänden der erſten Entwicklung. Die lutheriſche Kirche war, als ſie aufkam, überall Landeskirche, durch die Obrigkeit und zwar die monarchiſche Obrigkeit aufgerichtet. Die reformirte Kirche dagegen, wenigſtens die franzöſiſche, von der jener praktiſche Impuls kommt, entſtand gleich der erſten chriſtlichen Kirche nur durch perſönlich gläubige Individuen, unter Verfolgung der Obrigkeit. Wenn ſie auch in Genf bald Staatskirche wurde, beſtand doch auch dort ihr Kern aus franzöſiſchen Flüchtlingen. Ein ſolcher Stoff iſt dann freilich in ganz andrer Weiſe geeignet für die Bildung eines chriſtlichen Gemeindeweſens. Dieſes alles iſt deshalb nur ein Mangel, nicht ein Irrthum auf Seite der lutheriſchen Kirche. Dagegen in einen wirklichen und ſchweren Irrthum auf praktiſchem Gebiete verfiel ſie, als ſie eine Periode lang ihr ganzes Streben in die Rechtgläubigkeit oder

richtiger Rechtlehrigkeit ſetzte, ſtatt in den lebendigen Glauben. Das iſt die Periode der ſtarren Orthodoxie, ſie iſt der lutheriſche Phariſäismus: Wir ſind Abrahams Samen, wir haben das Geſetz und die Verheißung, wir haben die reine Lehre. Die kirchenregimentliche Aufrechthaltung der reinen Lehre, dazu in ihrer menſchlichen Zuſpitzung bis in die letzten Feinheiten, überwog, ja verdrängte zum Theil alle andern Aufgaben der Kirche. Der Streit gegen die calviniſchen Irrlehren wurde höher gehalten als der Streit gegen die eigne Sünde, und an dem menſchlich durchgebildeten Dogma wurde ein Geſetz aufgerichtet, nicht minder drückend für die chriſtliche Freiheit, als die menſchlich feſtgeſetzte Heiligung der calviniſchen Kirchenzucht. Als Heilmittel gegen dieſe Verirrung erzeugte die lutheriſche Kirche ſelbſt den Pietismus. Er wies von der correkten Lehre zurück auf den lebendigen Glauben, der eine Bekehrung des Herzens iſt und in thätiger Frömmigkeit ſich bewährt. Der Pietismus iſt eine Pflanze von dem Baum der lutheriſchen Kirche, und ſie muß ihn als den ihrigen erkennen. Er ſteht rein und feſt auf der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne prädeſtinatianiſche Trübung und ohne Verkümmerung der Gnadenmittel. Spener iſt durch und durch lutheriſch und nicht reformirt, desgleichen ſeine bedeutendſten Nachfolger Franke, Lange u. ſ. w. Erſt als Zinzendorf den Pietismus in der Brüdergemeinde zu einem Organismus geſtaltete, nahm er aus äußern Rückſichten reformirte Genoſſen und reformirte Principien in ſich auf. Der Pietismus nahm ſich allerdings ſehr bald nur ein Stück aus dem Ganzen der Kirche, wiewohl das wichtigſte Stück, zu ſeiner Aufgabe unter Geringſchätzung alles Uebrigen, er ſeinerſeits wollte nun blos Glauben und Herzensfrömmigkeit gelten laſſen, ohne die Lehre, welche ſie trägt und ſchützt. Der Gegenſatz, in den er hierdurch zur Kirche trat, iſt ſeine Verſchuldung, ſo wie ſeine Befeindung die nicht geringere Verſchuldung auf Seite der Kirche war. Daß das kirchliche und das pietiſtiſche Element ſich durchdringen, iſt allein das wirkliche, wahre

Lutherthum. Heutiges Tages das pietistische Element anfeinden und ausschließen, hieße die Lehre einer traurigen Erfahrung vergessen, hieße Calov und Carpzov über Luther stellen, denn Luther trug Beides in sich: die Orthodoxie und den Pietismus. Die lutherische Kirche hat nach diesem allen ihre Mission nicht in dem Maaße erfüllt, mit ihrem Pfunde nicht so reichlich gewuchert, aber auch ihren Kelch noch nicht so völlig erschlossen, wie die reformirte. Diese hat durch Calvin alles, was in ihren Mitteln und Keimen lag, zur Entfaltung und Verwirklichung gebracht. Aber nichtsdestoweniger wäre das ein Irrthum, daß jene eine blos beschauliche Kirche ohne Frucht des Lebens sei. Das Wirken der Maria ist niemals so in die Augen fallend und nachweisbar, als das Wirken der Martha. Man nehme aber, was an Predigten und Erbauungsschriften, was an geistlichen Liedern und Melodien, was an schönen Weisen des Gottesdienstes von der lutherischen Kirche ausging, so wird man ersehen, was für ein Geist auch der praktischen Frömmigkeit in ihr weht. Wo kein erwecktes Leben der Gemeinde ist, da sind solche Erzeugnisse nicht möglich. Man verfolge das Leben Einzelner, über die man Kunde und Beschreibung hat, um die Wirkung des gesammten Geistes auf den Einzelnen zu erkennen. Eine wahre Kirchengeschichte, die nicht blos die dogmatischen Streitigkeiten nnd Verfassungseinrichtungen sich zum Gegenstande setzt, sondern auch das innere kirchliche Leben verfolgt, das nur mit Hülfe solcher einzelnen Erscheinungen wenigstens annähernd erkannt werden kann, würde die lutherische Kirche erst in ihre volle Ehre einsetzen*). Die lutherische Kirche hat am wenigsten unter den drei Kirchen großartige Erscheinungen aufzuweisen, welche sichtbar die Weltgeschichte bestimmen. Sie hat nichts von dem Bau der Hierarchie, der in einer ganzen Epoche die Völker beherrschte, oder der Ascese, welche die Christenheit mit

*) Es ist auch die verbreitete Annahme unrichtig, daß die lutherische Kirche keine Märtyrer habe. Man denke an Baiern und Oestreich. Ranke, Geschichte Deutschlands. Band III. S. 41 u. 42.

Orden und Klöſtern überſäete. Sie hat nichts von dem puritaniſchen Heroismus, der Reiche ſtürzte und Reiche gründete, und im Innern ein Bild der ſtrengſten Weltabſonderung darſtellte. Dagegen, dünkt mich, hat die lutheriſche Kirche ganz beſonders viel von dem Säuſeln, vor welchem, da es vorüber ging, der Prophet das Geſicht im Mantel verhüllte.

Machen wir nun vorläufig die Anwendung auf die Union.

Der antimyſteriſche Gedanke, wie wir ihn oben der Kürze wegen bezeichnet haben, der das ganze reformirte Kirchenweſen durchdringt, ſo weit er immer reicht, läßt keine Union zu. Die lutheriſche Kirche muß jede Indifferenzirung, Vermittlung, Abſchwächung ihres Bekenntniſſes in dieſen Stücken als Verläugnung ihres Glaubens von ſich ferne halten. — Der mehr geſetzliche Charakter der reformirten Kirche iſt kein Hinderniß der Union, ja gar kein wirklicher Gegenſatz gegen die lutheriſche Kirche. Er ruht, wie ausgeführt worden, auf keinem Glaubensunterſchied, ſondern blos auf verſchiedenen Richtungen im Leben, auf einem verſchiedenen Hervorheben des einen oder des andern von zwei gleich wahren und nothwendigen Momenten. Hierin ſollen die beiden Confeſſionen ſich vielmehr gegenſeitig mit ihrem Geiſte durchdringen und berichtigen zur vollkommnen Darſtellung chriſtlichen Weſens. — Endlich die erhabene chriſtliche Lebensgeſtaltung in der reformirten Kirche, wie ſie aus Calvins Impulſen hervorging, muß die lutheriſche Kirche als einen Vorzug derſelben, als eine Bezeugung Gottes an ihr in Demuth und Freudigkeit anerkennen, und darum ſich auch zur Nachahmung ſetzen. Aber ſie kann ſie dennoch ſo, wie ſie in der reformirten Kirche auf deren allgemeinen Grundlagen ſich findet, nicht annehmen, muß alſo ſelbſt von dieſer Seite die äußerliche Union ablehnen. — Dieſe Behauptungen über Union ſollen in ausführlicher Erörterung dargethan werden, wenn zuerſt die Bedeutung der einzelnen Unterſcheidungslehren herausgeſtellt iſt.

Zweites Buch.

Die einzelnen Unterſcheidungslehren.

Erſtes Kapitel.

Gegenſatz in der Lehre vom Abendmahl.

Derſelbe Grund, welcher dereinſt die Trennung der lutheriſchen und reformirten Kirche bewirkte oder kund gab, derſelbe iſt es auch, welcher gegenwärtig an erſter Stelle der Vereinigung derſelben entgegenſteht — das iſt die reformirte Lehre vom Abendmahl und Sakrament. Wir haben keinen Beruf, Luther's Eifer gegen Zwingli zu vertheidigen. Aber wir haben noch weniger ein Recht, ihn darüber zu richten. Ihn bewegte die zwiefache Entrüſtung über die Profanation der Heiligthümer und über die Bloßſtellung des Werkes der Reformation. Nun hat allerdings die reformirte Kirche nachher eine andere Lehre hierüber erhalten durch Calvin, die ſelbſt ihrerſeits die Zwingli's für profan erklärt. Allein der Grund gegen die Bekenntniß- und dadurch die Kirchen-Einigung iſt damit keineswegs weggefallen. Es iſt nicht richtig, daß nunmehr zwiſchen lutheriſcher und reformirter Lehre vom Abendmahl im Weſentlichen Uebereinſtimmung (consensus) beſtehe, und die Abweichung nur noch untergeordnete Punkte betreffe. Hat doch Luther anderen ſolchen Lehren, die, ähnlich wie Calvin, eine Vermittlung zwiſchen ihm und Zwingli verſuchten, namentlich der der Straßburger Theologen, die gleiche Schärfe und Verwerfung entgegengeſetzt, und die Lehre Calvin's kannte

er, wenn er sie auch nicht ganz durchschaute, und weit entfernt, sie zu billigen, erfüllte ihn die Hinneigung Melanchthon's zu ihr mit Unmuth. In der That ist ungeachtet der Vertauschung der Zwingli'schen Lehre gegen die geweihtere Calvin's der Gegensatz im Wesentlichen nicht anderer Art und Bedeutung geworden, als er es bei dem Streit zwischen Luther und Zwingli war. Er betrifft nach wie vor nichts Geringeres als die ganze Gegenständlichkeit und die ganze specifische Wunderwirkung des Sakraments, er betrifft vom Standpunkt lutherischer Auffassung aus nichts Geringeres als die Frage, ob es ein Sakrament giebt.

Die lutherische Kirche bekennt die wirkliche Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: daß Christus im Abendmahl auch leiblich auf Erden gegenwärtig ist, daß sein Leib und Blut selbst („wahrer Leib und wahres Blut") empfangen und damit dem Menschen ein himmlisches Gut gewährt wird, das außer diesem Sakrament ihm nicht zu Theil wird. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi durch das Mittel von Brod und Wein, daß sie „in, mit und unter dem Brod und Wein," „in Gestalt von Brod und Wein," in leiblichem Genuß, also „mit dem Munde" (ore) empfangen werden. Sie bekennt die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi rein durch die innewohnende Macht des Sakraments, unabhängig von der Glaubensbeschaffenheit des Empfangenden, daß dieselbe kraft der ersten Einsetzung Christi durch die Vornahme der befohlenen Handlung, also durch die Consekration (d. i. die feierliche Anwendung der Einsetzungsworte, mit welchen der Diener der Kirche Brod und Wein dem Genießenden reicht) und den Genuß bewirkt wird, und deshalb überall bewirkt wird, wo Consekration und Genuß ist. Sie lehrt demgemäß endlich, daß auch der unwürdig oder ungläubig Genießende Leib und Blut Christi empfängt, nur nicht zum Segen, sondern zum Gericht.

Alles das verneint die reformirte Kirche.

Den äußersten Gegensatz bildet die Lehre Zwingli's. Nach

ihm ist das Abendmahl eine bloße Erinnerungsfeier („Wiedergedächtniß") an den Versöhnungstod Christi, für welche Brod und Wein als Sinnbilder dienen. Der Leib Christi sey im Himmel zur Rechten Gottes, und könne daher auf Erden im Abendmahl nicht wirklich gegenwärtig seyn und empfangen werden, sondern er sey gegenwärtig nur für die „Betrachtung des Glaubens," indem nemlich der Mensch, unterstützt durch den Anblick dieser Zeichen, welche Leib und Blut Christi vorstellen sollen, sich alles, was Christus für uns gethan, vergegenwärtigt. Der Ausspruch Christi: „Das ist mein Leib," sey nur eine Redefigur für: „Das bedeutet meinen Leib." Das Fleisch Christi sei nichts nütze. Den „Leib Christi essen," sey nichts anderes, als an Christus glauben. Die Gläubigen empfangen im Abendmahl nichts anderes und nicht auf andere Weise, als außer dem Abendmahl. Sie werden auch nicht kraft desselben in wunderbar mystischer Weise eines Leibes Glieder, sondern, indem sie zur Erinnerungsfeier zusammenkommen, bezeugen sie durch diese That selbst (ipso facto), daß sie eines Leibes Glieder sind. So ist dem Sakrament nicht blos (objectiv) jeder wunderbare Vorgang, sondern auch (subjectiv) jede besondere Verheißung und Gnade für den Empfangenden abgesprochen. *)

Die Lehre Calvin's nun ist ein Unternehmen, die Zwinglische

*) Zwingli, Comm. (Op. III. pag. 263). Epist. ad princ. Germ. (Op. II. 515). Wahrhaftes Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich 1545. „Wir lehren, daß das Gedächtniß des hingegebenen Leibes und vergossenen Blutes zur Verzeihung unsrer Sünden das rechte Hauptstück und Ende sey, darauf die ganze Handlung des Nachtmahls endlich reicht und geht. Dieses Gedächtniß kann aber nicht recht ohne wahren Glauben geschehen. Und wiewohl die Dinge, deren Gedanken man hält, wiederum leiblich weder zu sehen, noch zugegen sind, nichtsdestoweniger erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig die einst geschehenen Sachen unsers Heils. Derjenige hat das Fleisch Christi wahrlich gegessen, der in Christo wahren Gott und Menschen für uns gekreuzigt glaubt, denn Glauben ist Essen und Essen Glauben. Die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andre lebend machende Speise, als außer dem Nachtmahl . . . Christi Fleisch hat genützt auf Erden, das Heil zu vollenden, jetzt nützt es nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden." (Winer, Compar. Darst. 137).

zu verbessern, sie gläubiger, gesalbter zu machen; aber sie hat doch eben darum die Zwinglische ganz und gar zu ihrer Grundlage, zu ihrem Kern*). Auch Calvin geht, gleich Zwingli, davon aus, daß der Leib Christi nach der Himmelfahrt im Himmel eingeschlossen nicht zur Erde kommen kann, daß stoffliche Gegenstände, wie Brod und Wein, nicht die Gefäße oder Leiter göttlicher geistlicher Gnadengaben seyn können, daß deshalb der Ausspruch Christi: „Das ist mein Leib," nur eine Redefigur ist für: „Das bedeutet (repraesentat)." Nur genügt ihm nicht, daß das Abendmahl ein bloßes Gedächtnißmahl sei, das seine Bedeutung nur in unserer Vorstellung habe, oder daß es ein bloßes äußeres Zeichen der Gemeinschaft unter den Kirchengliedern sei. Als göttliche Einsetzung müsse es auch eine Wirkung von Gott und auf unser Verhältniß zu Gott haben, daß wir durch dasselbe nicht bloß seinen Opfertod feiern, sondern auch in eine Gemeinschaft mit ihm wirklich gesetzt werden. Auch schreibt er dem Leibe Christi eine lebenwirkende Kraft zu. So kommt er zu seiner Lehre:

Christus ist im Abendmahle gegenwärtig, aber keineswegs mit seinem Leibe, dieser ist im Himmel eingeschlossen, sondern nur mit seiner Kraft und Tugend (vermöge seiner allgegenwärtigen Herrschaft), er ist gegenwärtig nach seiner göttlichen, nicht auch nach seiner menschlichen Natur. Christus kann deshalb seinen Leib nicht mittheilen, wir können seinen Leib nicht empfangen. Aber durch den heiligen Geist, der in einer uns unfaßbaren Weise den Abstand der Oertlichkeiten vermittelt, empfangen wir aus dem Leibe Christi eine „Kraft", ein „Leben", einen belebenden „Odem." In diesem Sinne, und nur in diesem, werden unsre Seelen durch seinen Leib gespeist, durch sein Blut getränkt. Dagegen an ein Eingehen seines Leibes selbst in uns, an eine Aufnahme seiner

*) Sehr richtig sagt Ebrard („Das Dogma vom h. Abendmahl" II. 524): . . „und es kam den Zwinglianern zum Bewußtseyn, daß der Calvinismus nicht die Negation, sondern vielmehr die volle Entfaltung des an sich noch unvollendeten Zwinglianismus sey."

Subſtanz ſelbſt in unſre Seelen darf nicht gedacht werden. Wir empfangen aber dieſe Kraft, dieſes Leben aus dem Leibe Chriſti nur in geiſtiger, nicht in leiblicher Weiſe. Wir empfangen ſie deshalb nicht mittelſt Brodes und Weines, und nicht mit dem Munde, ſondern während des Genuſſes von Brod und Wein, ihm angefügt, allein durch den Glauben. Nur um unſern Glauben dazu zu erwecken, indem ſie Leib und Blut Chriſti uns ſinnbildlich darſtellen, dienen Brod und Wein. Der Ungläubige aber empfängt nicht Leib und Blut Chriſti, ſondern, ohne allen wunderbaren Vorgang, blos Brod und Wein. Er genießt ſich nicht den Leib Chriſti zum Gericht, ſondern er verfällt um ſeines Unglaubens oder Frevels willen dem Gericht. Der Glaube des Menſchen iſt die Bedingung nicht bloß für die geſegnete Wirkung, ſondern überhaupt für die Wirkung des Sakraments. Die Verwaltung des Sakraments aber beſteht, dem entſprechend, nicht in der Conſekration, durch welche, kraft der Verheißung, den Zeichen des Brodes und Weines beim Genuſſe die Wunderkraft eingeflößt werden ſoll, ſondern in der predigtweiſen Auseinanderſetzung über die Verheißung des Sakraments, durch welche der Empfangende zum Glauben erweckt werden ſoll. *)

*) „Christus, quatenus homo est, non alibi, quam in coelo, nec aliter, quam mente et fidei intelligentia quaerendus est.“ Cons. Tigur. 21. . . . „Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus ac si corpore adesset: quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cuius communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur.“ (Instit. Cap. 17. §. 18). . . . „Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos carnem Christi, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disiuncta sint.“ (§. 10). „Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab

So groß nun immer der Vorzug dieser Lehre Calvin's vor der Zwingli's seyn mag, so wird doch die Kluft zu der lutherischen durch sie nicht ausgefüllt. Der Gegensatz betrifft mit nichten — wie man zu behaupten pflegt, und wie schon Calvin es gern angesehen wissen wollte — blos die Art des Hergangs beim Wunder, die ja ohnedies unbegreiflich bleibt und von keinem Belang ist, sondern er betrifft das ganze Wesen des Sakramentes.

Vor allem ist der Gegenstand des Sakramentes, das Gnadengut, das wir in ihm empfangen, ein anderes, und das ist der oberste, ist der schon allein entscheidende Gegensatz. Wir empfangen nach Calvin nicht den Leib Christi, sondern nur eine „Kraft", ein „Leben", einen „Odem", die von diesem Leibe ausgehen. Christus geht nicht selbst in uns ein mit seiner Substanz und dadurch mit seiner Persönlichkeit, die ja seiner Substanz überall nothwendig inwohnt, wie Luther sagt: „Denn ich muß ja bekennen, daß Christus da sey, wenn sein Leib und Blut da ist, seine Worte lügen mir nicht, und er von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist" (Walch. XIX. 1616), sondern Christus erregt nur eine Wirkung in uns*). Es ist ähnlich, wie Gott dem Menschen einen Odem des Lebens einhauchte, wie das Weib, das den Mantel Christi berührte, eine Kraft aus seinem Leibe empfing. Das bewirkte Leben, bewirkte Gesundheit, aber nicht die Gemeinschaft der Substanz mit Christus, nicht seine

ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro." (§. 32). „Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore." (§. 18).

*) Wenn Calvin den Ausdruck substantialiter gebraucht, so will er damit immer nur seine Unterscheidung von Zwingli ausdrücken, daß wir etwas in der Wirklichkeit, nicht bloß in unsrer Vorstellung empfangen, nicht aber daß wir die Substanz des Leibes Christi im Unterschiede einer bloßen Wirkung desselben empfangen.

Inwohnung im Menſchen. Dieſe Wirkung iſt aber überdies eine rein geiſtige Wirkung. Da es eine bloße Kraft „virtus“ ſeyn ſoll im ſcharfen Unterſchied der Subſtanz des Leibes ſelbſt, und eine Kraft, die nur durch den Geiſt Gottes an den Menſchen gebracht wird, und die auch der Menſch nur geiſtig und nicht durch ein leibliches Organ, nicht durch den Mund, ſondern durch den Glauben aufnimmt, ſo entbehrt das jeden Zuges der Leiblichkeit, und wenn Calvin deſſenungeachtet die vollklingenden Ausdrücke der Speiſung und Tränkung mit Fleiſch und Blut Chriſti ſo gern gebraucht, ſo kommt das aus dem Beſtreben, ſeiner Auffaſſung den Anſchein der Leiblichkeit zu geben, aber ſie paſſen eben zu ihr nicht im geringſten: Geſpeiſt und getränkt wird man nur durch Subſtanzen, nicht durch Kräfte. Da zeigt es ſich denn zugleich, daß auch die verſchiedene Bedeutung, die den ſinnlichen Elementen beigelegt wird, ob ſie Leiter und Gefäße oder nur Sinnbilder der Gnadenmittheilung ſeien, kein bloßer Streit über die Art des Hergangs beim Sakrament iſt, ſondern ſein Weſen ſelbſt betrifft, indem es davon abhängt, ob Leib und Blut noch als wirklich beſtehen oder nur als Ausdrücke für geiſtige Mittheilung, ja für bloße Mittheilung der „Wohlthaten“ Chriſti.

Es iſt ſodann dem entſprechend das Verhältniß des Herrn zum Sakrament ein anderes. Es kann nicht zugeſtanden werden, daß Calvin die Gegenwart Chriſti im oder beim Abendmahl lehre. Die Gegenwart auch mit ſeinem Leibe, die Gegenwart auch nach ſeiner menſchlichen Natur, alſo des ganzen Chriſtus läugnet er ausdrücklich und nachdrücklich, und die Gegenwart „nach ſeiner Kraft und Tugend“ kraft ſeines Sitzens zur Rechten Gottes d. i. kraft ſeiner Theilnahme an der Allmacht Gottes kann nicht eine Gegenwart im oder auch nur beim Abendmahl genannt werden; denn ſie findet ja überall und beſtändig ſtatt, wie Calvin ſelbſt ſagt, daß er in dieſer Weiſe nach ſeiner Kraft und Tugend „den Seinigen immer gegenwärtig iſt, in ihnen lebt, ſie aufrecht hält, befeſtigt, vor allem

Schaden bewahrt." Und wenn er dann hinzufügt, das ſey um nichts ſchlechter, als wenn er mit dem Leibe gegenwärtig wäre (non secus ac si corpore adesset), ſo iſt das eben ſeine eigene günſtige Beurtheilung ſeiner Lehre, nicht ein irgend bedeutſamer Zug ſeiner Lehre ſelbſt. — Wie ganz anders aber ſtellt ſich dann die Verheißung des Abendmahls. Es iſt nicht mehr ſeine Verheißung, daß die leibliche Gegenwart Chriſti und die Gemeinſchaft mit ihm, wie ſie der dauernde und offenbare Zuſtand des ewigen Reiches Gottes im Himmel iſt, in ihm augenblicklich und geheimnißvoll ſchon auf Erden gewährt werde, ſondern nur die Gegenwart Chriſti und die Gemeinſchaft mit Chriſtus iſt ihm verheißen, wie ſie gerade den irdiſchen Zuſtand der Gottentferntheit bezeichnet, die Gemeinſchaft von Kraft zu Kraft, das Hereinwirken Gottes als aus einem Jenſeits.

Es iſt endlich auch unſer Verhältniß zum Sakrament, das, was es von uns erfordert, ein anderes. Wenn gleich dieſer Gegenſatz nicht, wie jene beiden, in ſcharfer Formel beſtimmt iſt, ſo ſtellt er ſich doch nicht minder ſicher heraus. Wir erhalten nemlich das Gnadengut nach Calvin nicht durch bloßes Aufnehmen (Receptivität), ſondern durch Ergreifen (Actualität). Es iſt nicht ein Zuſtand des Glaubens Vorbedingung für das Sakrament oder ſeinen Segen, ſondern eine That des Glaubens iſt Urſache, iſt mitwirkender Faktor deſſelben. Es iſt ein „Eſſen des Glaubens und kann ein anderes nicht gedacht werden." Ja es iſt nach mehreren Aeußerungen Calvin's und an den entſcheidendſten Stellen eine beſondere Glaubenserhebung, ein Aufſchwung der Seele im Glauben, was erfordert wird, und ſollen die ſinnbildlichen Zeichen des Abendmahls gerade dazu dienen, ſolchen Aufſchwung hervorzurufen. „Uebrigens, wenn wir mit Augen und Seele uns in den Himmel erheben, daß wir Chriſtus dort in der Herrlichkeit ſeines Reiches ſuchen, gleichwie die Symbole uns zu ihm, dem Ganzen, einladen, ſo werden wir unter dem Symbol des Brodes mit ſeinem Leibe geſpeiſt...." „Nur über

die Art weichen wir ab, weil wir erachten, das ſichtbare Brod werde deshalb auf Erden gereicht, damit die Gläubigen in die Höhe emporſteigen (sursum conscendant), und durch die geheime Kraft des Geiſtes ſich ihrem Haupte Chriſtus einigen*)." Deshalb legt er auch den Schwerpunkt der Verwaltung des Sakraments nicht in die Conſekration, die den Elementen die Kraft mittheilt, ſondern in die Erweckung des Glaubens durch Predigt. Seine Beſtätigung erhält das noch dadurch, daß beim Genuß des Ungläubigen nicht blos keine Heilswirkung, ſondern überhaupt keine Wirkung erfolgt. Das wird zwar zunächſt daraus hergeleitet, daß der Leib Chriſti nur Leben (nicht Gericht) wirkend (vivificum) ſeyn könne. Aber der Beweggrund dazu iſt doch gewiß nicht minder, daß der Glaube ein Faktor des Sakraments ſelbſt iſt, daß, wo kein „Eſſen des Glaubens", da auch kein Sakrament iſt**). Die Folge dieſer Auffaſſung über das Verhältniß des Menſchen zum Sakrament iſt denn beſonders die, daß auch das Maaß der Gnade von dem Maaße unſres Glaubens abhängt, wie ſich im folgenden Kapitel noch deutlicher zeigen wird. Es iſt wirklich in dieſem Stück der Unterſchied der, wie Calvin ſelbſt ihn ausdrückt***), daß Chriſtus nicht zu uns herabſteigt, ſondern nur uns hilft, zu ihm emporzuſteigen, daß nicht der Herr uns ergreift, ſondern wir ihn ergreifen ſollen und dazu durch den h. Geiſt eine Förderung erhalten. Aber von welch einem Gewicht iſt dieſer Unterſchied! Da iſt alles auf uns gelegt, und bei aller Förderung durch Chriſtus oder den h. Geiſt bleibt es ein mißlich und bänglich Ding um unſere Erhebung zu ihm.

So ſtellt alſo Calvin alles in Abrede, was nach lutheri-

*) S. die Stellen in Instit. IV. c. 17 §. 5. u. 18. und Ultima admonitio p. 699.

**) So ſagt denn auch Martyr: „Ganz richtig hat er (Bucer) geurtheilt, daß, da der Glaube das einzige Mittel iſt, wodurch Leib und Blut Chriſti empfangen werden, wenn dieſer Glaube fehlt, der leibliche Mund nichts als die Zeichen ..... empfängt." (Schmidt, Leben Martyr's S. 142).

***) Instit. l. IV. c. 17. §. 31.

schem Bekenntniß das Mysterium des Abendmahls bildet: die (leibliche, überhaupt die specifische) Gegenwart Christi, die Speisung mit seinem Leibe selbst, den Empfang der Gnadengabe durch das Mittel von Brod und Wein, die gegenständliche Macht des Sakraments, die der Unglaube nicht abhalten kann, und die der Glaube nur gewähren läßt, um den Segen zu erhalten. Wo bleibt dann aber noch der Consensus? Das kann doch nicht als Uebereinstimmung gelten, daß Calvin gewöhnlich und geflissentlich die lutherischen Ausdrücke gebraucht — Gegenwart Christi, Speisung und Tränkung unserer Seele mit seinem Leibe und Blute —, da er doch mit diesen Ausdrücken nach seinem eigenen Commentar den gerade entgegengesetzten Sinn verbindet. Es bleibt daher als wirklicher Consensus nichts übrig, als blos das, daß wir beim Abendmahl (wenn gleich nicht durch die Handlung desselben und mittelst Brodes und Weines) doch ein Gnadengut durch eine vom Leibe Christi ausgehende Kraft (wenn gleich nicht diesen selbst) empfangen. Das ist doch eine sehr schmale Basis der Uebereinstimmung!

Selbst dieser schmale Rest von Consensus schwindet aber, wenn man Calvin's Lehre vom Abendmahl auf Grundlage seiner allgemeinen Lehre von den Sakramenten betrachtet. Das soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

Zweites Kapitel.

Gegensatz in der Lehre von den Sakramenten überhaupt.

Es ist nicht blos das Abendmahl, es ist auch die Taufe, es ist die allgemeine Bedeutung des Sakraments, worüber zuerst Zwingli, dann aber in seinen Fußtapfen auch Calvin Lehren aufstellen, die zur lutherischen in entschiedenem Gegensatz stehen. Hier kommt die besondere Frage, ob der Leib Christi im Him-

mel eingeſchloſſen iſt, oder auf Erden gegenwärtig ſeyn könne, um die ſich hauptſächlich der Streit über das Abendmahl bewegte, gar nicht in Betracht, und doch iſt der Gegenſatz ganz derſelben Art, wie dort.

Drei Stücke ſind es nach lutheriſcher Lehre, auf die es für Begriff und Weſen der Sakramente überhaupt ankommt.

Erſtens die Sakramente ſind „Gnadenmittel", „Werkzeuge" (instrumenta, organa), durch welche Gott eine Gnade, ein „himmliſches Gut" wirklich mittheilt. Sie ſind nicht blos Sinnbilder, Mittel, die Vorſtellung und Verſicherung ſolcher Gnade in unſerm Bewußtſeyn zu erzeugen. Es iſt namentlich ihre Wirkung, daß ſie die im Evangelium allgemein verheißene Gnade dem Individuum zutheilen (applicant) d. i. nicht bloß die Verheißung ihm auch perſönlich zuſagen, ſondern das Verheißene ſelbſt gewähren.

Zweitens die Wirkung der Sakramente erfolgt durch das ſinnliche Element. Das Wort der Verheißung (Einſetzung), bei der feierlichen Handlung im Gehorſam gegen Gottes Verordnung verkündigt, macht das Element für dieſen Augenblick des Gebrauchs zu einem gottdurchdrungenen. Durch das Wort wird das „ſchlechte Waſſer zu einem Gotteswaſſer", wird Brod und Wein zum Leiter des Leibes und Blutes Chriſti.

Drittens der Menſch empfängt durch das Sakrament eine Gnade, die er vorher nicht hatte, und die er außer dem Sakrament — durch den Glauben allein — (regelmäßig) nicht erhält. Der Leib Chriſti wird nur im Abendmahl empfangen und nicht außerdem, die Sündenvergebung und Wiedergeburt wird nicht ohne die Taufe erlangt.

Alle dieſe drei Stücke finden ſich nicht in der reformirten Lehre, weder bei Zwingli, noch auch bei Calvin.

Bei Zwingli ſpringt das in die Augen. Sein Grundgedanke iſt, die Sakramente ſind nur Zeichen einer bereits geſchehenen Gnade (factae gratiae). Er ſagt daher geradezu:

„Die Sakramente sind soweit entfernt, eine Gnade zu ertheilen, daß sie sie nicht einmal anbieten." „Wenn dein Glaube nicht anderwärts vollkommen ist, als daß du des ceremonialen Zeichens zu seiner Befestigung bedarfst, so ist es kein Glaube"*). Die Sakramente sind ihm deshalb blos Zeichen und Gebräuche, durch welche der Mensch die Kirche seines Glaubens versichert und die Pflichten übernimmt**), die Taufe ein Zeichen des Eintritts in die Kirche, das Abendmahl ein Zeichen der Gemeinschaft durch die gemeinsame Gedächtnißfeier. Nur wirken diese Zeichen auch, wie bereits beim Abendmahl erwähnt worden, anregend auf die Vorstellung und Einbildungskraft.

So einfach stellt es sich freilich nicht bei Calvin, aber dennoch um nichts minder gewiß. Auch hierin ist der Kern der Lehre Calvin's zwinglisch; nemlich dieser Kern ist der Gedanke Zwingli's: Die Sakramente sind nur Zeichen einer vorangegangenen Gnade. Auch hierin giebt er zur Annäherung und Vermittlung dem Gedanken Zwingli's eine lutherische Zuthat. Aber auch hierin bleibt unter aller vermeintlicher Annäherung der Gegensatz unverwischbar, die Kluft unausgefüllt.

Die Sakramente sind nach Calvin Sinnbilder, durch welche Gott die Verheißungen seiner Gnade unserer Seele besiegelt. Diese Verheißungen sind schon ohne Sakrament im Evangelium gegeben und werden auch ohne Sakrament dem Gläubigen erfüllt. Die Sakramente sollen deshalb uns nicht eine Gnade gewähren, sondern nur die Gnade, die ohne sie verheißen ist und gewährt wird, für uns deutlicher und gewisser machen. Durch ihre Einsetzung wollte Gott nichts anderes, als mittelst sinnbildlicher Zeichen der Schwäche unserer Fassung und Ueberzeugung zu Hilfe kommen. Allein — und das soll die Unterscheidung von Zwingli seyn — nachdem Gott sie eingesetzt, so gewährt er nunmehr nach

*) S. die Stellen bei Guerike, Symbolik 376.

**) Im Züricher Katechismus von Leo Judä wird deshalb statt „Sakrament" „Pflichtzeichen" gesetzt.

ſeiner Wahrhaftigkeit dasjenige innerlich, was er äußerlich durch ſie abbildet.

Danach haben fürs erſte die Sakramente keine ſelbſtändige Bedeutung. Sie bezeugen nur und bilden ab und beſtätigen (testantur, repraesentant, confirmant), was ohne ſie ſchon das Evangelium gewährt. Sie haben keine eigene Verheißung und keine eigene Gnadenwirkung, ſondern ſollen nur von einer „vorausgehenden" Verheißung (praeeunte promissione), d. i. von einer außer und vor ihnen im Evangelium gegebenen Verheißung und zugeſagten Gnadenwirkung uns (ſubjektiv) gewiſſer machen. „Durch das Evangelium, ſagt Calvin, wird uns die Botſchaft unſerer Reinigung und Heiligung gebracht, durch die Taufe wird ſolche Botſchaft beſiegelt." „Die Bedeutung des Sakraments (des Abendmahls) iſt es nicht, uns den Leib Chriſti einfach .... darzureichen, ſondern vielmehr jene Verheißung ...., in der er ſich für das Brod des Lebens erklärt, von dem, wer es ißt, in Ewigkeit leben wird, zu beſiegeln und zu befeſtigen" *). Es iſt alſo nicht der Sinn, daß das Sakrament ſelbſt eine Verheißung habe, daß der Vornahme der Taufe oder des Abendmahls eine beſondere Gnade zugeſagt ſey, oder daß in den Einſetzungsworten eine beſondere Verheißung liege, welche dann durch die ſymboliſche Handlung bekräftigt werden ſoll, ſondern die Verheißung von unſerer Reinigung, die ohne alle Beziehung zur Taufe im Evangelium gegeben iſt, wird durch die Taufe beſiegelt, der Ausſpruch Chriſti: „Ich bin das Brod des Lebens", der ohne Beziehung auf das Abendmahl im Evangelium gegeben iſt und ohne allen Gedanken an das Abendmahl ſeine Gültigkeit hat, wird durch das Abendmahl beſtätigt. Die Sakramente ſind darum nur ein „Anhang" (appendix), der dem Worte Gottes „hinzugefügt" iſt (adjungitur). Sie ſind „das Siegel" (sigillum) zu demſelben, (aus dieſem Bilde des Siegels kann Calvin gar

*) Instit. l. IV. c. 15. §. 2. c. 17. §. 4.

nicht herauskommen, es dient ihm ſtatt der Begriffsbeſtimmung), und gleichwie das Siegel, das einer Urkunde beigefügt wird, für ſich betrachtet, nichts iſt, deſſenungeachtet aber beſtätigt, was darin geſchrieben iſt, alſo auch das Sakrament*). In gleichem Sinn bezeichnet er ſie auch als Marke, Wahrzeichen (tessera), als Unterpfand (pignus), als Handgeld (arrha), immer um auf das ſchärfſte auszudrücken, daß die Zeichen und Handlungen des Sakraments nichts enthalten, nichts zuſagen, was nicht ſchon vorher und abgeſehen von allem Sakrament im Worte Gottes zugeſagt iſt und gewährt wird. Sie ſind alſo auch ihm, wie Zwingli, nur die Zeichen einer bereits außerdem gewährten Gnade (factae gratiae). So gewährt denn das Sakrament der Taufe, wie Calvin nun die Anwendung macht, keineswegs Sündenvergebung, Wiedergeburt, ſondern nur die größere Kenntniß und Gewißheit deſſen für uns. Der Hauptmann Cornelius hat durch die Taufe nicht die Vergebung der Sünden empfangen, — die hatte er ſchon zuvor, — ſondern nur „die gewiſſere Bethätigung des Glaubens und die Vermehrung der Zuverſicht durch das Unterpfand", und die Aufforderung des Ananias an Paulus — „Laß dich taufen und abwaſchen deine Sünde" (Apoſtelgeſch. XXII. 16) — hat nicht den Sinn, „damit deine Sünde dir vergeben ſey, laß dich taufen", ſondern nur den Sinn, „damit du gewiß ſeyeſt, Paule, daß deine Sünde dir vergeben ſey, laß dich taufen"**). Ebenſo kann denn auch das Sakrament des Abendmahls nicht ſelbſt die Gemeinſchaft mit dem Leibe Chriſti gewähren, ſondern es kann nur eine Bekundung, Beſtäti-

*) „Porro ex hac, quam posuimus, definitione intelligimus, nunquam sine praeeunte promissione esse sacramentum, sed ei potius tanquam appendicem quandam adjungi, eo fine, ut promissionem ipsam confirmet ac obsignet..... Sigilla, quae diplomatibus ... appenduntur, per se accepta nihil sunt, utpote quae frustra appensa forent, si membrana nihil haberet descriptum: neque tamen ideo non confirmant atque obsignant, quod scriptum est, dum scriptis adduntur. Instit. lib. IV. c. 14. §. 3 u. 5.

**) Instit. lib. IV. c. 15. §. 15.

gung, Verſicherung ſeyn, daß dieſe Gemeinſchaft (ſchon ohne das) beſtehe und von Gott den Gläubigen gewährt werde.

Durch dieſe Vorausſetzung, die in ſeinem Begriff vom Sakrament liegt, wird Calvin namentlich für das Abendmahl zu der Annahme geführt, daß der Empfang des Leibes Chriſti auch ohne daſſelbe vor ſich gehe. Es ſey nemlich der Leib Chriſti überhaupt das Brod des Lebens, von ſeinem Fleiſch, dem er als das Wort Gottes das Leben mitgetheilt und das er für uns geopfert, komme überhaupt das Leben in unſere Seelen. Danach ſey es der beſtändige Zuſtand, daß Chriſtus die Seelen der Gläubigen aus der Subſtanz ſeines Leibes nährt, und nur, um uns das gewiſſer zu machen, nur als ein Abbild und Unterpfand dieſer ſeiner immerwährenden Gnadenwirkung iſt uns das Abendmahl gegeben*). Als das Myſterium, das wunderbare Geheimniß, erſcheint danach nicht das Abendmahl ſelbſt, ſondern dasjenige, was das Abendmahl abbildet, und was nicht blos während des Abendmahls, ſondern immer vor ſich geht, von dem Momente an, wo uns Chriſtus in ſeine Familie aufgenommen. Die immer beſtehende „Einigung Chriſti mit den Frommen", nicht das Abendmahl iſt das Myſterium.

Fürs andere beſteht dieſe Verſicherung oder Beſiegelung, welche die Bedeutung der Sakramente iſt, blos darin, daß ſie uns belehren und noch mehr überzeugt machen, ſie beſteht blos in einer didaktiſch-pſychologiſchen, alſo natürlichen, nicht in einer ſchöpferiſch-wunderthätigen Wirkung. Sie mehren und befeſtigen unſern Glauben nicht durch Kraft, ſondern durch Gründe,

*) Instit. lib. IV. c. 17. §. 1. 8. 9.: „Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus ... continuo etiam vitae cursu nos alendos suscipit. Nec eo contentus dato pignore nos huius continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit." Die Behauptung einer beſtändigen Speiſung aus dem Leibe Chriſti iſt demnach bei Calvin nicht Ausfluß einer myſtiſchen Anſchauung, ſondern einer logiſchen Folgerichtigkeit aus ſeiner Annahme, daß das Sakrament nichts Beſonderes gewähren kann, was nicht auch ſchon ohne Sakrament vollſtändig gewährt iſt.

nicht, daß Gott neue Kräfte in uns einströmen ließe, sondern daß er uns durch diese Sinnbilder „immer vertrauter mit seinem Heilsplane macht und durch Aufrichtung von Bundeszeichen noch mehr Grund zum Vertrauen giebt." Ihr Zweck ist danach nicht eine Bereicherung, Vermehrung der uns zugedachten Gnaden, sondern nur unsere pädagogische Bereitung für dieselbe. Gott kommt der Schwäche unseres Fassungsvermögens und unserer Zuversicht durch diese Mittel und ihren psychologischen Eindruck auf uns zu Hilfe*). Cornelius erhielt die Mehrung seiner Zuversicht in der Taufe nicht durch Kraft, nicht durch eine That göttlicher Allmacht, sondern aus „dem Unterpfand" (ex pignore). Wir sollen durch die Sakramente belehrt werden. Die körperlichen Dinge sollen uns durch ihre Analogie zu den geistlichen führen. Wie uns das Brod gegeben wird, ist gleich die „Aehnlichkeit zu fassen", daß, wie das Brod den Körper ernährt, so der Leib Christi die Seele, und wie der Wein uns gereicht wird, ist „zu denken", daß eben die Wirkung das Blut Christi auf unsere Seele hat. Denn wenn wir genug „erwägen", was das Opfer seines Leibes uns genützt, so werden wir „nicht dunkel einsehen u. s. w."**). Und wir sollen versichert werden. Daraus, daß Gott uns diese Zeichen gab und sie uns beläßt, können wir sicher schließen, daß er auch die Verheißungen, die sie darstellen, uns zugedenkt, so wie er umgekehrt, wenn er die Sache nicht mehr gewähren will, auch das Zeichen nimmt, z. B. dem Adam den Baum des Lebens. Die Taufe soll uns überzeugen, daß, so wahr und gewiß (vere et certo) unser Leib äußerlich abgewaschen wird, ebenso wahr und gewiß dasselbe unserer Seele innerlich gewährt wird***).

---

*) Instit. lib. IV. c. 14. §. 3.

**) Instit. lib. IV. c. 17. §. 3.

***) Instit. lib. IV. c. 14. §. 12. c. 15. §. 14. Diese bloß natürliche didaktisch-psychologische Wirkung wird dadurch nicht anders, daß es ja nach Calvin doch immer der heilige Geist ist, der die Wirkung des Sakraments

So ist das Sakrament bei Calvin, ebenso wie bei Zwingli, ein sinnbildliches Abzeichen einer schon vor dem Sakrament empfangenen und auch außer dem Sakrament beständig gewährten Gnade. Nun lehrt aber freilich Calvin weiter: daß Gott dasjenige, was er also (pädagogisch) zu unserer Belehrung und Versicherung im Sakrament äußerlich darstellt, vermöge seiner Wahrhaftigkeit auch innerlich wirklich gewähre. Und hierin liegt, wie Kahnis mit Recht bemerkt, „der Schwerpunkt der Lehre Calvin's", und liegt nach seiner eigenen Ansicht „das Lutherische seiner Lehre". Aber es liegt hierin auch der Punct seiner Unklarheit, ja seiner Selbsttäuschung. Denn er vermeint damit dem Sakramente wirklich eine selbständige und wunderthätige Bedeutung zu geben, während doch eine solche in dem Ganzen seiner Auffassung keinen Platz hat, und auch von ihm selbst wieder ausdrücklich geläugnet wird. In der That aber wird nach seiner Lehre diese innerliche Gewährung doch nicht dem Sakramente und dem Gebrauch des Sakraments sondern dem Glauben, und daher im Sakrament nicht anders als außer dem Sakrament gewährt.

Das erhellt aus dem ganzen Zusammenhange. Denn erstens, was das Sakrament abbildet, ist ja nichts anders, als die Verheißung der Reinigung bez. der Speisung mit dem Brode des Lebens, welche das Wort Gottes außerdem dem Glauben giebt,

---

hervorbringt, und der immer wunderthätig wirkt. Allerdings ist es der h. Geist, ohne den kein Gnadenmittel Eingang bei uns findet. Aber was ein Gnadenmittel seyn soll, das muß eine wunderthätige Gotteskraft auch in ihm selbst tragen. Eine solche hat das Wort Gottes auch abgesehen von aller Wirksamkeit des h. Geistes, der es uns erschließt und uns dafür bereitet. Es ist nicht nach natürlich-psychologischem Gesetz, sondern nach seinem übernatürlichen Wesen ein zweischneidiges Schwert, das durch die Seelen geht. Alle die Tugend aber, die Calvin dem Sakramente beilegt, ist nur eine natürliche, auf dem natürlichen Gesetz unserer Gemüths- und Geisteseindrücke beruhende. Das Gnadenmittel selbst ist also ohne Wunderkraft, und nur in uns bereitet der h. Geist aus einem natürlichen Mittel eine Wunderwirkung, wie er sie ja aus allen natürlichen Eindrücken, die uns begegnen, bereiten kann und wirklich bereitet.

wenn alſo Gott dasjenige innerlich erfüllt, was er äußerlich abbildet, ſo erfüllt er eben die überall dem Glauben, nicht eine dem Sakramente ſelbſt, gegebene Verheißung. Gott will dem Paulus durch die Taufe nur abbilden und vergewiſſern, daß er durch ſeinen Glauben die Sündenvergebung erlangt hat. Wenn nun Gott nach ſeiner Wahrhaftigkeit dem Paulus innerlich gewähren muß, was er ihm äußerlich abbildet, was hat er ihm denn anders zu gewähren als die Sündenvergebung, die er bereits ohne das Sakrament durch den Glauben erlangt hat? Gott nährt die Gläubigen beſtändig aus dem Leibe Chriſti. Im Abendmahl bildet er ihnen dieſe beſtändige Mittheilung (continua liberalitas) ab. Wenn er nun nach ſeiner Wahrhaftigkeit gewähren muß, was er abbildet, was hat er anders im Abendmahl zu gewähren, als dieſe beſtändige Mittheilung, die er ohne alles Abendmahl den Gläubigen gewährt? Es iſt der beſtändige Cirkel: was Gott dem Glauben gewährt, bildet das Sakrament ab, und was das Sakrament abbildet, gewährt er dem Glauben. — Zweitens, wozu ſollte denn dieſe Zerlegung des Sakraments in zwei Momente, das Moment der Belehrung und Verſicherung als die principale Abſicht, aus dem ſich dann erſt nachfolgend das Moment der wirklichen Gnadenverleihung ergiebt, und die Sorgfalt, womit das erſtere dargelegt wird? Kommt dem Sakrament und ſeinem Gebrauch wirklich ſelbſt eine Wunderwirkung zu, ſo wäre die ganze Auseinanderſetzung über die natürliche (didaktiſch-pſychologiſche) Einwirkung auf uns überflüſſig. Wie unbedeutend und gleichgültig erſcheint alles das, was durch Analogie, Unterpfand, Vergleichung unſerm Glauben helfen ſoll, gegenüber der Kraft aus der Höhe, die da dem Glauben, der nicht iſt, ruft, daß er ſey. Es wäre dann einfach zu ſagen geweſen: Gott hat die Zeichen eingeſetzt um bei ihrem Gebrauch uns durch eine That ſeiner Allmacht den Glauben zu ſtärken, und dabei hat Gott nach ſeiner künſtleriſchen Weiſe gerade ſolche Zeichen gewählt, welche zugleich die innere Erweiſung äußerlich abbilden, und ſo ſelbſt durch ihren

natürlichen Eindruck auf uns zu ſeiner Abſicht beitragen, aber nicht in dieſer künſtleriſchen Abbildung und ihrer natürlichen pädagogiſchen Wirkung, ſondern allein in dem einfachen, unmittelbaren Wunder liegt die ſakramentale Bedeutung. — Drittens, wenn wirklich mit dem Gebrauch der Sakramente ſelbſt und als ſolchem eine ſpecifiſche wunderbare Mittheilung von Gnade verbunden wäre, ſo würde wieder vollſtändig aufgehoben und zurückgenommen, was Calvin über das Weſen der Sakramente ſagt, daß ſie ein bloßer Anhang, daß ſie nur die Siegel zu den im Worte Gottes vorher und ohne Beziehung auf ſie gegebenen Verheißungen ſeyen, und darum gleich jedem Siegel in ihnen ſelbſt nichts enthalten, ſondern nur beſtätigen, was in der Urkunde ſteht, daß ſie als ein Handgeld nicht ſelbſt ein Geſchäft ſind, ſondern nur ein Zeichen, daß das von ihnen unabhängige Geſchäft gewißlich erfüllt werde. Daß die Sakramente nur Siegel, Handgeld, Wahrzeichen für die im Worte Gottes dem Glauben gemachten Verheißungen ſeyen und doch wieder die Sakramente eine Gnade mittheilen ſollen, die nicht auch außerdem dem Glauben gewährt wird, das iſt ſchlechterdings widerſprechend *).

Aber auch ausdrücklich erklärt Calvin überall und auf das Beſtimmteſte, daß die Gnadenwirkungen des Sakraments lediglich dem Glauben und je nach dem Maaße des Glaubens und daß ſie gerade ſo auch außer dem Sakrament gewährt werden. Am ausführlichſten geſchieht das in dem von ihm verfaßten Züricher

*) Der eingehendſte und vortheilhafteſte Ausdruck der calviniſchen Lehre iſt der bei Ebrard (Dogm. v. Abendm. II. 607): „Die ein für allemal ſtattfindende continuirliche Vereinigung mit Chriſtus findet im Abendmahl neu ſtatt.“ Allein findet ſie nicht ebenſo in jedem Gebet, jeder Predigt, nicht durch jeden Glaubensakt neu ſtatt? und ohne Glaubensakt ſoll ſie ja auch im Abendmahl nicht neu ſtattfinden. Auch der Lutheraner ſagt: Die continuirliche Vereinigung vollbringt und erneuert ſich beſtändig durch Wort und Sakrament. Aber dem Lutheraner iſt eben das Sakrament etwas Selbſtändiges und Specifiſches, von einer realen Mittheilung und Wirkung, die außer ihm nicht gewährt wird, nur das kann man ein „neu ſtattfinden“ nennen.

Consensus. Auch hier wird zuerst die Gnadenwirkung der Sakramente bekannt: „Da aber die Zeugnisse und Siegel seiner „Gnade, die der Herr uns gegeben, wahr sind, so gewährt er „auch ohne Zweifel selbst wahrhaft inwendig durch seinen Geist, „was die Sakramente den Augen und andern Sinnen darstellen.“ Dann aber folgt die Erklärung, wie das zu verstehen: Art. 10. ... „So weit daher in der dort angebotenen Verheißung unser „Glaube ausrichtet (proficiat), ebensoweit übt sich auch „jene Kraft und Wirksamkeit (der Sakramente). So bietet „die Materie des Wassers, Brodes und Weines mit nichten uns „Christus dar, noch macht sie uns der geistlichen Gaben theilhaft; „sondern auf die Verheißung ist vielmehr zu sehen, deren Werk „es ist, uns auf den rechten Weg des Glaubens zu Christus „zu führen, welcher Glaube uns Christi theilhaftig „macht.“ Art. 17. „....Denn außerdem, daß in dem Sakra„mente nichts, außer durch den Glauben erworben wird....“ Art. 19. „Gleichwie aber den Ungläubigen der Gebrauch der Sa„kramente um nichts mehr überträgt, als wenn sie sich desselben „enthalten hätten,.... ebenso besteht für die Gläubigen auch „außer dem Gebrauch der Sakramente eben die „Wahrheit, welche in denselben abgebildet ist.“ — Sollten diese Erklärungen, wie vielfach behauptet wird, ein bloßes Zugeständniß Calvin's an die Zwingli'sche Parthei in Zürich gewesen sein? Nun, wenn Calvin solche Zugeständnisse machen konnte, die über das innerste Wesen des Sakramentes enscheiden, so wäre seine ganze Sakramentslehre nicht der Besprechung werth. Aber sie sind keine Zugeständnisse, sie sind die eigenste Ansicht Calvin's, sind ganz untrennbare Theile seiner gesammten Auffassung, wie sie hier dargelegt worden. Sie werden von ihm in der Rechtfertigung des Züricher Consensus (Expositio) mit denselben Argumenten und Beispielen belegt, obwohl gerade in dieser Schrift sonst sich die am meisten lutherisch gefärbten Ausdrücke finden. Und niemals hat er irgend etwas von dem Züricher Consensus

zurückgenommen, ja er hat das alles ſpäter wiederholt*). Es bedarf deshalb auch gar nicht dieſer Belegſtellen aus dem Züricher Conſenſus. Ganz daſſelbe erklärt er auch in ſeiner Institutio, die gewiß ſeine eigne Anſicht iſt. Auch hier heißt es: „Denn „da nichts vom Sakrament außer der Verheißung zu erwarten „iſt, die Verheißung aber nicht minder den Ungläubigen den Zorn „droht, als den Gläubigen die Gnade anbietet (darunter verſteht „Calvin nicht ungläubig oder gläubig Genießende, ſondern „überhaupt Ungläubige und Gläubige); ſo täuſcht ſich der, wel„cher glaubt, daß ihm etwas mehr durch das Sakrament ge„währt werde, als was, durch das Wort Gottes angeboten, „er durch den Glauben ergreift.“ .... „Uebrigens errei„chen wir aus dieſem Sakrament, wie aus allen andern nichts, „außer ſo viel (quantum) wir durch den Glauben empfan„gen.“ .... „Ich läugne, daß die Menſchen mehr aus dem Sa„krament empfangen, als ſie mit dem Gefäß des Glaubens ſam„meln.“ — Beſtimmter kann es nicht ausgedrückt werden, daß die Gnade, welche das Sakrament ertheilt, keine andere iſt, als die überhaupt und auch ſonſt dem Glauben verheißen iſt**).

Calvin hat nicht in Zürich der Zwingli'ſchen Parthey ein Zugeſtändniß gemacht, ſondern die Zwingli'ſche Parthey überzeugte

---

*) Vollends ohne Grund iſt die Behauptung, daß die Ausſprüche Calvin's im Züricher Conſenſus auf einer Einmiſchung ſeiner Prädeſtinationslehre beruhten. Es iſt bloß der Art. 12, wo das Wort Erwählte ſtatt Gläubige gebraucht wird, was ja überall bei ihm daſſelbe iſt und im richtigen Verſtand auch daſſelbe iſt. Sonſt haben dieſe Artikel, wie das in der Natur der Sache liegt, mit der Prädeſtination nichts zu thun. Es wird in ihnen beſtimmt, ob der Glaube oder die Sakramentshandlung die Gnade bewirkt. Woher dieſer Glaube kommt, ob aus Entſchließung des Menſchen oder einem abſoluten Dekret Gottes, das bleibt bei ihnen dahingeſtellt, und hat auch auf ihre Beſtimmungen keinen Einfluß. Vergl. gegen dieſe Behauptung auch Müller, Evangel. Union (S. 280).

**) Instit. l. IV. c. 14. §. 14. c. 15. §. 15. c. 17. §. 33. Dem widerſtreitet durchaus nicht Calvin's Erklärung, daß es keines vollkommenen Glaubens bedarf, um die Gnade des Sakraments zu empfangen, denn deſſen bedarf es überall nicht für die dem Glauben verheißene Gnade.

ſich von der weſentlichen Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit der ihrigen. Und ſie hat darin nicht geirrt. Denn dieſe „Belehrung“ und „Verſicherung“ iſt doch nichts anderes als das Zwingli'ſche: „Es erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit „des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig „die einſt geſchehenen Sachen unſeres Heils“, und daß Gott dem ſolches ſich vergegenwärtigenden Glauben das gewährt, was er durch ſein Wort und durch dieſe Zeichen dem Glauben zugeſagt, das hätte doch wohl auch Zwingli nicht geläugnet*).

Calvin behauptet aber auch nicht etwa eine Steigerung deſſen, was ſonſt dem Glauben verheißen iſt, im Sakrament — denn auch dann wäre das Sakrament nicht mehr bloßes Wahrzeichen, Handgeld. Die Taufe ſoll nicht die Wiedergeburt erhöhen oder befeſtigen, ſondern nur uns feſter überzeugen, daß ſie geſchehen. Das Abendmahl ſoll die ohnedies beſtehende Gemeinſchaft der Gläubigen mit dem Leibe Chriſti nicht ſteigern oder erhöhen, ſondern nur „fortſetzen“, und wo es Bedürfniß iſt, erneuern, was ja ebenſo auch durch Gebet, Bibelleſen, Meditation u. ſ. w. geſchieht. Es „continuirt“ blos die „continuirliche“ Mittheilung der Kraft vom Leibe Chriſti. Wenn irgendwo dem Sakrament etwas Beſonderes zugeſchrieben wird, daß das Brod des Lebens im Abendmahl noch lichtvoller (illustrius) an uns gelange als ſonſt, ſo bedeutet das nichts anderes und kann nichts anderes bedeuten, als jene (pſychologiſche) Unterſtützung unſeres Glaubens durch die Zeichen. Mit voller Wahrhaftigkeit konnte deshalb Calvin bekennen, daß im Abendmahl Leib und Blut Chriſti (das iſt die

*) Eine Unterſcheidung von Zwingli macht auch nicht Calvin's Erklärung (Inst. IV. c. 17. §. 5.), daß Eſſen des Leibes nicht, wie Zwingli behauptet, gleichbedeutend ſey mit Glauben, ſondern vielmehr die Frucht des Glaubens, die Theilhaftigkeit an Chriſto bedeute. Denn es iſt ja auch außer dem Sakrament nie ein Glaube, der nicht dieſe Frucht hätte. Einen Gegenſatz gegen Zwingli macht ſich Calvin künſtlich, indem er ihm die Lehre unterlegt, daß der Segen des Sakraments in der bloßen cognitio liege. Aber unter Glauben verſteht auch Zwingli nicht ein Erkennen, ſondern ein lebendiges Ergreifen.

Kraft, die von ihm ausgeht) wirklich gereicht (exhibirt) werden, und daß dieſe Wunderwirkung den äußern Zeichen angefügt (annexum) iſt. Aber mit derſelben Wahrhaftigkeit konnte, ja mußte er auch hinzufügen, daß ſie auch ohne das Abendmahl und ebenſo gereicht, exhibirt werden. Und nur durch dieſe Hinzufügung iſt das erſtere Bekenntniß erſt wirklich wahrhaftig.

Wenn nun alſo zwar beim Sakrament inwendig gewährt wird, was es auswendig darſtellt, aber eben das, und ebenſo auch außer dem Sakrament gewährt wird, ſo wäre doch das Ergebniß einfach dahin auszuſprechen geweſen, das Sakrament als ſolches hat keine Bedeutung, wie Zwingli es wirklich offen und klar ausſpricht. Da nun aber tritt Calvin's Ehrfurcht vor Gottes Wort ins Mittel. Weil Gott nun einmal die Sakramente eingeſetzt (in Akkommodation an unſere ſchwache Einſicht und Ueberzeugung), ſo muß der Empfang der Gnade, wenn er gleich außer dem Sakramente ebenſo beſteht, auch im Sakrament geſucht werden: „Obwohl aber auch außer dem Gebrauch des Sakraments die Gläubigen dieſe geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſtus haben, bezeugen wir doch offen, daß Chriſtus, der das Abendmahl eingeſetzt, erfolgreich durch daſſelbe wirke*)." Alſo Eingeſtändniß Calvin's, daß nach allen ſeinen Vorausſetzungen es nicht denkbar iſt, wie am Abendmahle etwas Beſonderes ſeyn könne, und wozu man ſeiner bedürfe, aber Unterwerfung, weil Chriſtus es eingeſetzt, ſo müſſe es auch nütze ſeyn.

So zerlegt ſich Calvin's Sakramentslehre in vier Sätze:

1. Gott hat die Sakramente eingeſetzt, uns zu belehren und zu verſichern als natürliche (didaktiſch-pſychologiſche) Unterſtützung unſerer Schwachheit durch die ſinnbildlichen Zeichen.

---

*) „Hoc nonnisi spiritualiter fieri docemus . . . Etsi autem extra sacramenti usum spiritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur, Christum, qui coenam instituit, efficaciter per eam operari." Ult. Admonit. (p. 692).

2. Aber Gott gewährt nach seiner Wahrhaftigkeit nun auch innerlich, was er durch die Zeichen darstellt.

3. Aber er gewährt damit doch nur das, was er auch außer dem Sakrament überall und ebenso dem Glauben gewährt.

4. Aber, da Gott die Sakramente eingesetzt hat, so muß er durch sie kräftig wirken.

Man wird aber dadurch unabweisbar noch zu einem fünften Satz fortgeführt: Aber was er durch sie wirkt, ist doch nur jene Belehrung und Versicherung, jene Unterstützung unsrer Schwachheit durch die Zeichen, und damit beginnt denn die ganze Reihe wieder von vorn.

In solchem Fortgang des Läugnens und Wiedersetzens und Wiederaufhebens des Sakramentes, in solchem Cirkel, der ohne Abschluß immer wieder auf den Anfang zurückführt, bewegt sich die Sakramentslehre Calvin's. Beständig bietet sich der wirkliche, reale Sakramentsbegriff an, und wie man nach ihm greift, entschlüpft er wieder, um sich aufs Neue anzubieten und aufs Neue zu entschlüpfen.

Die drei wesentlichen Stücke der lutherischen Lehre vom Sakrament — instrumentale Wirkung, Wirkung mittelst des sinnlichen Elementes, Wirkung einer besonderen Gnade kraft besonderer Verheißung — fehlen also sämmtlich auch bei Calvin.

Von der geringen Werthschätzung der Sakramente, die hierin liegt, ist eine (bestätigende) praktische Folge die Verwerfung der Nothtaufe und der Krankenkommunion. Diese werden zwar aus andern Gründen hergeleitet, es dürfe niemand taufen, der nicht Diener der Kirche ist, und es sei gegen die Bedeutung des Abendmahls als Communion, es außer der Gemeinde zu genießen. Aber der bewegende Antrieb oder doch wenigstens die unerläßliche Voraussetzung hierzu ist doch kein anderer, als die Vorstellung von der Entbehrlichkeit der Sakramente. Nach lutherischer Auffassung sind die Sakramente ein ergänzendes, unentbehrliches Glied, das Heil des Menschen zu gründen. Wo sie

nicht erlangt werden können, erſetzt Gott den Mangel in Anbetracht des Glaubens. Aber der Menſch und die Kirche müſſen alle Mittel aufbieten, daß es dieſes Erſatzes nicht bedürfe. Nach calviniſcher Auffaſſung iſt das Heil ohne die Sakramente ſchon völlig begründet, die Sakramente treten nur noch hinzu, um es uns zu vergewiſſern. Ihre Unterlaſſung an ſich iſt darum gar kein Mangel und keine Gefahr, ſondern nur, wenn die Unterlaſſung aus Frevel geſchehen iſt, ſo iſt dieſer Frevel — nicht das Entbehrniß des Sakramentes — ein Hinderniß des Heils gleich jeder Sünde. Ein Frevel iſt es aber nur, von den ordentlichen, gewöhnlichen Einrichtungen keinen Gebrauch zu machen. Ungewöhnliche, außerordentliche Einrichtungen zu treffen iſt für die Kirche, ſie zu erſehnen für den Menſchen kein Grund*).

Insbeſondere in der Lehre über die Taufe ſtellt ſich danach der Gegenſatz alſo heraus: Nach lutheriſcher Lehre hat die Taufe ſelbſt die Wirkung der Wiedergeburt, ſie verleiht ſelbſt die Sündenvergebung, Ueberwindung des Todes und Teufels, indem das natürliche Waſſer durch das Wort der Verheißung ein göttlich Waſſer wird. Nach reformirter Lehre hat die Taufe keine Macht und Wirkung an ihr ſelbſt. Der Glaube vor ihr und ohne ſie wirkt Wiedergeburt, Sündenvergebung. Sie ſtellt dem Gläubigen nur vor, was er ohne das hat, um es ihm deutlicher und gewiſſer zu machen.

In der Lehre vom Abendmahl wird der Gegenſatz, wie er ſich im vorigen Kapitel ergeben hat, durch dieſen Gegenſatz über die allgemeine Bedeutung des Sakraments noch beſtätigt und außer allem Zweifel geſetzt, namentlich auch in dem Stücke, daß

*) Eine Probe von der Gewaltſamkeit, mit der Calvin die Folgerichtigkeiten ſeiner Annahmen in die h. Schrift trägt, giebt ſein Urtheil über die Zipora (II. Moſ. 4, 24). Unverkennbar wird es von der h. Schrift als ein Gott wohlgefälliges Werk erzählt, daß ſie durch Beſchneidung ihres Sohnes, die Moſes unterlaſſen, das Gebot Gottes erfüllte, und dadurch den Tod ihres Mannes abwendete. Da aber dieſes Calvin's Verwerfung der Nothtaufe gradezu entgegen iſt, ſo nennt er die Zipora darüber ein thörichtes Weib (stulta mulier) und dieſes ihr Werk eine unentſchuldbare Frechheit (inexcusabilis temeritas). Instit. lib. IV. c. 15. §. 22.

die Gnade des Abendmahls den Glauben des Menschen zur Mitursache und zum Maaße hat. Aber er erhält durch sie überdies noch eine ganz andere Bedeutung, die erst jetzt verständlich wird. Wenn man jenen Empfang einer Lebenskraft aus dem Leibe Christi durch Vermittlung des heiligen Geistes (nach Calvin) etwa immer doch noch als etwas Aehnliches betrachten wollte mit dem Empfang des Leibes Christi selbst durch die Selbstmittheilung Christi (nach Luther); so zeigt es sich jetzt, daß sogar er keine besondere Wirkung des Abendmahls ist, sondern der beständige Zustand der Gläubigen, die belebende Kraft, ohne die niemals in keinem Augenblicke Glaubensleben möglich ist, und daß die besondere Wirkung des Abendmahls nicht die ist, uns diesen Empfang zu gewähren, sondern uns nur noch mehr zu überzeugen, daß er uns gewährt ist und beständig (continuo) gewährt wird. Im Abendmahl den Leib Christi, der sonst nirgend gewährt wird, empfangen, und im Abendmahl vom Empfang einer Lebenskraft aus dem Leibe Christi, die während desselben nicht anders als auch außer demselben gewährt wird, versichert zu werden, — das sind doch zwei Auffassungen des Abendmahls, in denen es schwer wird, noch eine Aehnlichkeit aufzufinden. Wie anders stellt sich aber hiernach auch die Bedeutung des Abendmahls im Ganzen des Heilsplans und im Ganzen des christlichen Cultus! Nach lutherischer Lehre ist es der Höhepunkt der Gemeinschaft mit Christus, die vollkommene Vereinigung, nach der ganzen Person, nach Seele und Leib, durch den wirklichen Empfang seines Leibes und Blutes. Solche zugleich leibliche Einigung wird (als Regel) nirgend außer ihm gewährt, findet sie gleich beständig statt, so doch nur kraft des Abendmahls, an dem sie ihre Quelle und ihre Fülle hat. Nach calvinischer Lehre dagegen ist es eine bloße Fortsetzung der Gemeinschaft mit Christus, die schon ohne das Abendmahl und daher auch ganz in derselben Art auch außer ihm gewährt wird, und die blos in Zuströmung eines Lebensodems aus seinem Leibe besteht. Dort ist es eine Bereicherung der Gnade, eine Steigerung

über alles Maaß, hier eine Akkommodation an unsere Schwäche, die immerdar uns mitgetheilte Gnade uns von Zeit zu Zeit durch Sinnbilder zu vergegenwärtigen, zu versichern. Nun hat das Abendmahl in der calvinischen Kirche wohl eine hohe Bedeutung anderer Art und die aus ganz anderer Quelle kommt, es ist nämlich in ihr der Gipfel der Communion unter der Gemeinde, die höchste Feier und Kundgebung des erneuten, erweckten Gemeindebewußtseyns, so wurde es besonders im Zeitalter der Reformation unter den schweren äußeren Kämpfen der Gemeinde mit Begeisterung gepflogen; aber es ist nicht die vollkommene und unvergleichliche Communion der Seele mit dem Herrn. Darum wird es denn auch keiner Seele gereicht, die nicht an der Communion der Gemeinde Theil nehmen kann, wenn sie gleich nach der Communion mit ihrem Herrn lechzte.

Die Lehre Calvin's vom Abendmahl und Sakrament ist nun aber, die Reste oder Erneurungen des reinen Zwinglianismus abgerechnet, die Lehre der gesammten reformirten Kirche. Sie ist namentlich auch die Lehre der deutschen reformirten Kirche.

Drittes Kapitel.

Melanchthon und die Sakramentslehre der deutschen Reformirten.

Von der deutschen reformirten Kirche wird behauptet, daß sie gar nicht auf dem Boden der schweizerischen Reformation stehe, also gar nicht wirklich reformirt, vielmehr nur eine Abzweigung der lutherischen Reformation sey, die dem mittlern Lehrbegriff Melanchthon's folge. Es wird sich zeigen, daß diese Behauptung ohne Grund ist.

Melanchthon war der Mann der vollen menschlichen Bildung, daher der Allseitigkeit und des Maaßes, der Mann der philologischen Meisterschaft und des wissenschaftlich klaren und

präciſen Ausdrucks, der ihn zur Abfaſſung des Urbekenntniſſes der Reformation berief. Aber er hatte nicht den entſchloſſenen und ſtandhaften Muth, wie Luther, Zwingli, Calvin. Er hatte auch nicht die Originalität, wie ſie, und nicht, wie ſie, die Energie des Geiſtes, ein Motiv, Princip, Lebensziel im Innerſten zu ergreifen und durch alle Conſequenzen oder alle Geſtaltungen des Lebens durchzuführen. Vielmehr nahm er die weltgeſtaltenden Gedanken von andern, namentlich von Luther, auf, und ermäßigte ſie, nahm ihnen die Schärfe, ſuchte die Ausgleichung mit dem Gegentheil. Er widerſetzt ſich oft den kirchlichen Partheyen in ihren grellen Lehren oder in ihrer Uebertreibung der theologiſchen Spekulation, weiſt ſie auf das Maaß und auf das Praktiſche, aber er widerſetzt ſich ihnen auch oft in ihrem lebendigen Glaubensmotiv. Er zieht es oft vor, dem Streit zu entgehen, als ihn zu löſen. Er will ſich gegen keins verſchließen, ſtellt oft das Widerſtreitende unvermittelt nebeneinander. Es iſt etwas Eklektiſches in ſeiner Lehre*). So findet ſich bei Melanchthon neben ſeiner ächt chriſtlichen Sittenlehre die antike Lobpreiſung des Tyrannenmordes, die Empfehlung der unbibliſchen Eheſcheidungsgründe des Römiſchen Rechts. So verwirft er das Extrem der reformirten Prädeſtinationslehre, und ermäßigt ein ähnliches Extrem, in welches die lutheriſche Theologie zu gerathen in Gefahr ſtand, die Läugnung aller menſchlichen Mitwirkung für das Seelenheil und alles Werths der Werke; aber er thut es nicht aus der Einheit und Tiefe des lutheriſchen Bekenntniſſes von der Gnade, das er außerdem ſelbſt vertritt, ſondern gleichſam neben dieſem, durch Anerkennung des menſchlichen Willens als eines zweiten unabhängigen Faktors**), und thut es deshalb ohne den

*) Es kann deshalb nichts unpaſſender ſeyn, als das neuere Unternehmen, Melanchthon zum Gründer einer eignen Phaſe der Reformation, eines beſondern auf Einem Gedanken ruhenden theologiſchen Syſtems zu machen, gleich Luther, Zwingli und Calvin.

**) Vergl. meine Fundamente chriſtl. Philoſophie §. 42. Note u. Franke, die Theologie der Konkordienformel. S. 153.

verdienten Erfolg. Er ermäßigt die ganze protestantische Auffassung von der Kirche, schließt sich mehr als irgend ein anderer an die katholischen Begriffe vom Amte, von der Sündenvergebung durch die Kirche, an die katholische Schätzung der bischöflichen Verfassung*), aber ohne diese Auffassungen mit seinem protestantischen Gedanken des allgemeinen Priesterthums in Einklang zu setzen.

Das ist denn auch seine Stellung in der Sakramentslehre. Er ist nicht erfüllt von dem mächtigen Motiv der lutherischen Kirche, der Tiefe des Mysteriums, das in der Durchdringung des Geistigen und Leiblichen, der Vermittlung des Göttlichen durch das Creatürliche besteht. Darum wird er an der lutherischen Lehre, der er ursprünglich folgte und die er noch in der Augsb. Conf. 1530 nachdrücklich bekannte, durch einige Stellen in Kirchenvätern irre (Schreiben an Brenz 1535), und giebt sie sofort auf. Das Sakrament sey nach Verständniß der alten Kirche nur Typus und Tropus. Er ist aber auch nicht erfüllt von dem mächtigen antikatholischen Motiv der Schweizer, der Verwerfung der Heilsvermittlung durch kirchliche Akte, aus welchem deren Sakramentslehre hervorging. Er hält auch einige grelle Nebenbestimmungen derselben ferne, z. B. daß Christi Leib räumlich im Himmel eingeschlossen sei. Er hat überhaupt ebenso sehr Scheu, durch Annahme der schweizerischen Lehre einem Extrem zu verfallen, als ein „Sakramentirer" zu gelten. Da greift er denn gleich als nach einem Rettungsanker zu dem Gedanken, den Bucer ihm darbot: Es ist eine sakramentale Verbindung (sacramentalis conjunctio). Brod und Leib sind „bei einander". „So man Brod und Wein reicht, wird zugleich gereicht der Leib Christi", wird der Leib Christi wahrhaftiglich und

*) Ein schönes und wahres Zeugniß giebt ihm Nitzsch (Urkundenb. 46): „An Ehrfurcht vor der ältesten Ueberlieferung der Lehre und an Bereitwilligkeit, mit dem Glauben der allgemeinen Kirche in Einklang zu bleiben, kam ihm keiner der Reformatoren gleich."

wesentlich empfangen." Dann bleibe nur noch die Frage über die natürliche Verbindung (physica conjunctio), und diese könne man fallen lassen. So in seinem Schreiben an Agrikola 1535*). Er theilt das damals nur als die Ansicht Bucer's mit, und nur als eine solche, die man dulden müsse, weil sie „im Wesen nicht von der Ansicht der Unseren abweicht." In der That aber ist es bereits seine eigne Lehre, und gehört er selbst nicht mehr zu diesen „Unsern", wie sein früherer Brief an Brenz deutlich ausweist. Später wurde von Bucer und von ihm das „mit dem Brode" als Bezeichnung dieser sakramentalen Einigung gebraucht. — Diese Abendmahlslehre Melanchthon's ist nun wesentlich nichts Anderes, als die nachherige Calvin's, die ja gleichfalls von Bucer stammt. Man will zwar eine Verschiedenheit darin finden, daß nach Calvin das Göttliche getrennt von dem sinnlichen Element und nur gleichzeitig mit ihm empfangen werde, nach Melanchthon dagegen verbunden. Allein das ist nur scheinbar. Denn wenn das Göttliche nicht das sinnliche Element zum Träger und Werkzeug hat, wie Luther lehrt, kein „natürliches Band" besteht, so theilt es sich eben, wie Calvin lehrt, getrennt von demselben mit, und besteht gar kein Band (conjunctio) unter Beiden, als die Einheit der Handlung, d. h. ein „gleichzeitig" und nicht ein „mit". Lauten doch auch die Worte Melanchthon's in dem Schreiben an Agrikola auf „zugleich gereicht". Ebenso ist die „wahre und wesentliche Gegenwart" hier nichts anderes, als bei Calvin. Sie ist nicht als eine specifische Gegenwart im Abendmahl bezeichnet, und blos in ihrem allgemeinen Sinn verstanden, ist Christus überall gegenwärtig, wo zwei in seinem Namen versammelt sind. Wie wenig damit gesagt seyn, wie vielmehr nur der Anstoß der Lutheraner beseitigt werden sollte, erhellt aus einem Schreiben Bucer's an Martyr, worin er diesen über seine Unvorsichtigkeit tadelt: „was

*) Corp. Reform. II. 827.

den Ausdruck leibliche oder ſubſtantielle Gegenwart betrifft, ſo können auch Richtigdenkende ſich deſſen bedienen und ſagen, ſie empfangen nicht blos leere Symbole, ſondern die Subſtanz Chriſti*)." Die auf leibliche und ſubſtantielle Gegenwart drangen, meinten das (ganz ſprachgemäß) im Gegenſatz gegen eine Gegenwart blos nach der Kraft und Wirkung und einer blos geiſtigen Mittheilung. Bucer ermahnt nun, dennoch dieſen Ausdruck zu gebrauchen, aber ihn (nicht ſprachgemäß) blos als Gegenſatz gegen leere Symbole zu verſtehen, ſo daß er gerade das bedeute, was jene damit ausſchließen wollen. Nicht anders iſt es bei Melanchthon, der ja Bucer hierin nur folgt. Er giebt ſelbſt die Bedeutung dieſer Gegenwart Chriſti ſpäter dahin an: „Gegenwärtig iſt ja der Sohn Gottes im Dienſte des Evangeliums .... und in dieſen wahrhaften Tröſtungen macht er uns zu Gliedern und bezeugt, daß er unſre Leiber wieder beleben wolle**)." Alſo nur die allgemeine Gegenwart iſt gemeint. Zu dieſer Gegenwart im Gegenſatz gegen leere Symbole hat ſich auch beſtändig Calvin, und hätte ſich ohne Zweifel auch Zwingli bekannt. Ueberdies iſt auch Melanchthon's allgemeiner Begriff von den Sakramenten ganz der calviniſche; ſie ſind Zeichen einer außerhalb und ohne das Sakrament gewährten Gnade, nur der menſchlichen Schwäche gezollt, und das Abendmahl hat danach nicht die Bedeutung des Höhepunkts des chriſtlichen Cultus, ſondern blos einer Wiederaufrichtung unſres Glaubens, wenn wir ſchwach werden, durch das ſinnliche Zeichen***). Es iſt hiernach ſchon thatſächlich unrichtig, von einer Melanchthoniſchen Abendmahlslehre zu reden, es iſt die Lehre Bucer's, die er nur annahm. Es iſt aber auch ganz unangemeſſen, dieſe Lehre, die blos in ausbeugenden Wendungen und verhüllenden Ausdrücken beſteht, für einen eignen Lehrbegriff neben der lutheriſchen und reformirten

*) Martyr's Leben von Schmidt. S. 104.

**) Gutachten an Friedr. III. v. d. Pfalz, ebenſo an anderen Orten.

***) Loci. theol. de particip. mensae domini.

auszugeben. Sie ist nichts anders als eine minder aus Princip abgeleitete, minder scharf bestimmte und hauptsächlich eine minder offen ausgedrückte calvinische Lehre. Es verhält sich einfach so: wie die lutherische Lehre aufgegeben wird, bleibt eben nothwendig die reformirte übrig. Ob Zwingli, Calvin, Bucer-Melanchthon, das sind nur die verschiedenen theologischen Darstellungen (Lehrtropen) der reformirten Lehre.

Auf die äußere Stellung der Reformirten in Deutschland hat nun Melanchthon einen sehr entschiedenen Einfluß geübt zum schweren Nachtheil der lutherischen Kirche, nicht durch seine Lehre, sondern durch zwei höchst erfolgreiche Thaten.

Die eine That ist seine veränderte Ausgabe der Augsburgischen Confession — „die Variata". Er hatte seit der authentischen Ausgabe der A. C. seine lutherische Ueberzeugung aufgegeben, die reformirte (wie man damals es ausdrückte, schweizerische) angenommen. Aber er wagte nicht, das öffentlich auszusprechen, er hatte Scheu vor Luther und den lutherischen Theologen, er hatte Scheu vor dem lutherisch gesinnten Hof. Vergebens mahnt, selbst nach Luther's Tode, ihn Calvin, öffentlich herauszutreten, er kann sich nicht entschließen. Da ändert er in der neuen Ausgabe der A. C. 1540 den 10. Artikel und wählt eine Fassung, die bei den Lutheranern keinen Anstoß erregen und doch eigentlich die reformirte Lehre ausdrücken soll. In der ursprünglichen A. C. 1530 lautet der Art. 10.: „De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes." In der deutschen Abfassung: „Vom Abendmahl des „Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahr„haft unter der Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl „gegenwärtig und ausgetheilt und genommen wird. Deshalb wird „auch die Gegenlehre verworfen." In der veränderten von 1540 lautet er: „De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescenti-

tibus in Coena domini.“ Es ist also (außer der Verwerfungsformel) die Gegenwart (das adsint) weggelassen. Es heißt ferner nicht mehr, daß Leib und Blut dem Essenden „distribuirt“ (ausgetheilt) werden, wonach also auch die Ungläubigen sie wirklich empfangen, sondern daß sie den Essenden „exhibirt“ (dargereicht) werden. Das kann beides bedeuten, wirklich gegeben, oder nur angeboten, weshalb auch Calvin diesen Ausdruck für den Genuß der Ungläubigen gerne gebraucht. Der Talisman aber dieser Stelle ist der Doppelsinn der Präposition mit (cum), das statt des früheren „in Gestalt“ gesetzt ist. „Mit“ kann bedeuten „durch das Mittel“, dann ist es die lutherische Lehre. „Mit“ kann aber auch bedeuten „zugleich mit“, dann ist es die reformirte Lehre, sey es nach der spätern calvinischen Darlegung als gleichzeitig, sey es nach Melanchthon's eigner Darlegung als verbunden, was dasselbe ist. Das Letztere natürlich ist seine Meinung. — Für diese Veränderung hatte Melanchthon scheinbar einen Anhalt an dem Vorgange der Wittenberger Concordie von 1536, welche Bucer mit Luther abgeschlossen. Bucer nemlich hatte es unternommen, mit Luther eine Eintrachtsformel zwischen der schweizerischen Lehre, der er selbst innerlich angehörte, und der seinigen zu vereinbaren. Dazu gebrauchte er eben jene zweideutigen Ausdrücke, das „dargereicht“ und hauptsächlich das „mit“, welches ja überhaupt seine Erfindung ist. Luther nahm diese zweideutigen Ausdrücke arglos an, aber er drang seinerseits auf die unzweideutige Bestimmung, daß auch „die Unwürdigen solches (Leib und Blut Christi) wahrhaftig empfahen“, und Bucer konnte der Macht dieser Persönlichkeit nicht widerstehen, er willigte in diese Bestimmung. So erhielten in der Wittenberger Concordie die auf Doppelsinn berechneten und reformirt gemeinten Ausdrücke nun doch den bestimmten lutherischen Sinn. Die Schweizer, die Bucer bei günstigem Ausgang ohne Zweifel belobt haben würden, waren nach diesem Ausgang voller Entrüstung über dieses „verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken“

(Bullinger). — So folgte Melanchthon in seiner Variata allerdings einer von Luther genehmigten, insofern in der lutherischen Kirche anerkannten Urkunde, aber er folgte ihr mit der Abweichung, daß er die doppeldeutigen Bestimmungen derselben aufnahm und die deutliche lutherische, die jene erklärt, wegließ, daß seine Variata nun blos den Antheil Bucer's ohne den Antheil Luther's aus der Conkordie enthält. Diese Abweichung trägt grade so viel aus, daß die Wittenberger Conkordie immerhin ein lutherisches, die Variata ein reformirtes Bekenntniß ist, jene kein Reformirter, diese kein Lutheraner unterschreiben kann. Durch die Haltung Melanchthon's, daß er seinen Ueberzeugungswechsel nicht öffentlich kund gab, und durch diesen scheinbaren Anschluß an die Wittenberger Conkordie wurde es auch lutherischer Seits nicht geahnet, daß in dieser andern Fassung des Art. 10. eine solche Aenderung seines Sinnes liege. Es wurde das von Luther nicht bemerkt, der ja auch die Absicht in Bucer's Fassung nicht durchschaut, sondern unbewußt durchkreuzt hatte. Es fanden nachher die Fürsten zu Naumburg ungeachtet ihrer entschieden lutherischen Ueberzeugung keinen Unterschied zwischen den beiden Ausgaben. Aber auf Seiten der Reformirten, denen ja Melanchthon nun angehörte, wurde es sehr wohl verstanden und vollkommen benutzt, was er mit dieser Aenderung wollte. Während sie bisher sich als Abweichende von der A. C. bekannten und bekennen mußten, bekannten sie sich nunmehr als ihre Anhänger, indem sie auf die Gleichbedeutenheit der Variata mit der ursprünglichen sich stützten, ja für die Variata den Charakter einer authentischen Auslegung der ursprünglichen ansprachen, und so gewissermaßen die Lutheraner aus ihrem Rechte, A. C.-Genossen zu seyn, verdrängten. Dadurch erlangten sie den Vortheil, dem im deutschen Reich öffentlich recipirten Bekenntniß anzugehören. Sie erlangten ferner den Vortheil, daß, wenn ein Landesherr die lutherische Kirche seines Landes reformirt machen wollte, er eben die Variata einführte, und sich dann vor dem Reiche verantworten konnte, er habe die

zu Recht bestehende Kirche nicht verändert, als eine Kirche der A. C. habe er sie vorgefunden, als eine Kirche der A. C. habe er sie belassen. So geschah es z. B. bei den Westphälischen Friedensverhandlungen hinsichtlich Anhalts. Es ist dasselbe Verfahren, das sich später in anderen Formen wiederholt, daß man der lutherischen Kirche Ausdruck und Zeichen ihres Bekenntnisses wegnimmt, damit sie sich von der reformirten nicht mehr unterscheiden und gesondert halten könne, daher in ihr aufgehen müsse*).

Die andere That ist sein Gutachten an den Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz am 28. Oktober 1559. Es geht dahin: eine allgemeine d. i. unbestimmte Formel einzuführen, und die, welche eine bestimmtere Lehre verlautbaren würden, auszutreiben**). Als Formel schlägt er vor die Worte Pauli: „Gemeinschaft des Leibes", die er aber sofort im reformirten Sinn erläutert. Der Zweck seines Gutachtens ist also, unter dem Scheine, mittelst einer neutralen Formel dem Streit von beiden Seiten ein Ende zu machen, in der That das reformirte Bekenntniß einzuführen und das lutherische mit Gewalt zu unterdrücken. Ebenso ist die geringschätzige, ja wegwerfende Polemik in diesem Gutachten immer „gegen Hesshus", gegen die „so gewaltige Autorität eines Hesshus" gerichtet, aber unverkennbar auch gegen Luther gemeint.

*) Zu den weitest gehenden Versuchen dieser Art gehört der von Heppe, schon der A. C. von 1530 einen Luther entgegengesetzten Melanchthon'schen Sinn unterzulegen. Danach hätten die Lutheraner kein weltgeschichtliches, kein reichsgarantirtes Bekenntniß, und hätten ein solches auch niemals gehabt. Diese Hypothese, durch welche „der Geschichte, wie den Lutheranern die offenbarste Gewalt angethan wird", hat von einem reformirten Schriftsteller (Sudhoff, Leben des Olevianus und Ursinus S. 61), eine so gründliche Wiederlegung erfahren, daß sie wohl für immer abgethan ist. Vergl. auch Galle, Char. Melanchth. S. 378 ff. u. 406 ff.

**) „Zweitens thut es Noth, daß nach Entfernung der Kampflustigen die Uebrigen wegen einer allgemeinen Formel der Worte übereinkommen". . . . . „Und ich beharre bei der Ansicht, daß die Streitigkeiten von beiden Seiten zu verhindern und eine einzige Formel der Worte zu gebrauchen sey. Wem dies nicht gefällt, und wer so nicht zur Communion kommen will, dem sey es überlassen, sich seines Urtheils zu bedienen, nur soll er keine Spaltung im Volke erregen."

So behielt Melanchthon öffentlich das Ansehen, als stehe er nach wie vor zu Luther und zur A. C. von 1530, und dabei verwandelte er im Gebrauche dieses Ansehens unvermerkt das authentische Bekenntniß der Lutheraner in ein reformirtes, und wirkte im Gebrauche dieses Ansehens insgeheim durch Rathschläge an die Fürsten auf die gewaltsame Unterdrückung des lutherischen Bekenntnisses. Das wird durch seine aufrichtige Ueberzeugung von der Unwesentlichkeit des Unterschiedes gemildert, aber nicht entschuldigt. Man muß es aufs Innigste beklagen, aber man darf es nicht verschweigen oder beschönigen, daß durch diesen Flecken sein strahlendes Verdienst um die evangelische Reformation und um die deutsche Bildung getrübt ist.

Solchen wichtigen Einfluß auf die äußere Stellung der Reformirten in Deutschland übte Melanchthon. Anders verhält es sich mit dem Einfluß seiner Lehre auf ihr inneres Bekenntniß. Dieser beschränkte sich auf ein geringes Gebiet und ist im Erfolg, bei der wesentlichen Gleichheit seiner Lehre mit der calvinischen, wenigstens für die Sakramentslehre gar nicht in Anschlag zu bringen.

Sieht man von einigen kleineren Länderstrichen (Bremen, Anhalt) ab, so sind es unter den deutschen reformirten Bekenntnissen nur die Märkischen (Confessio Sigismundi, Colloquium Lipsiense), auf welche Melanchthon's Lehre einen Einfluß geübt hat. Diese unterscheiden sich eben von Haus aus von anderen reformirten Bekenntnissen durch die Absicht, dem lutherischen Lande den Uebertritt zum Bekenntniß des Landesherrn zu erleichtern. Sie schließen sich nun allerdings an Melanchthon und bez. an Bucer an. Sie verwerfen die Prädestination. Sie beseitigen einzelne calvinische Bestimmungen (z. B. daß Christi Leib im Himmel eingeschlossen). Ihr Specifisches aber und die vermeintliche Hauptannäherung an das lutherische Bekenntniß ist eben die „sakramentale Verbindung", die „unzertrennte Austheilung" von Brod und Leib Christi, das „zusammen

und zugleich", das „cum" der Variata. „Es sind wegen der sakramentalen Vereinigung in dieser heiligen Aktion beide und zusammen und werden zugleich ausgespendet und genommen." Sofort geht es aber auf Calvin's Lehre zurück, daß das Brod mit dem Munde, der Leib Christi mit dem Glauben empfangen wird. Darum ist es in der That keine Annäherung. Es bleibt immer das reformirte Nebeneinander entgegen dem lutherischen Ineinander und Durcheinander. Die Bestimmung „zusammen und zugleich ausgespendet", „zugleich und miteinander genossen" löst sich selbst auf bei näherer Betrachtung. Denn vor dem Genuß kann kein Zusammen und Miteinander seyn, weil da nach allgemeiner protestantischer Lehre der Leib Christi noch gar nicht gegenwärtig und wirksam ist, im Momente des Genusses aber tritt, wie hier gelehrt wird, sofort die Scheidung ein, und wird völlig unabhängig von einander, das eine dem Munde, das andere dem Glauben gereicht. Wo ist hier auch nur ein mathematischer Punct für das „ungetrennt"? Es ist, wie schon bemerkt, dieses Melanchthonische „miteinander" (cum) doch in Wahrheit nichts anderes, als das Calvinische „gleichzeitig"*). — Nun ist es noch eine andere Annäherung an das lutherische Bekenntniß, daß im Leipziger Gespräch bekannt wird, daß „nicht blos die Kraft, Nutzung und Wirkung, sondern das Wesen und die Substanz des Leibes und Blutes Christi" genossen werde. Aber nimmt man, daß das Leipziger Gespräch, dieser bloße Unionsversuch, eine sehr untergeordnete Bedeutung unter den reformirten Bekenntnissen hat, daß die zwei Positionen, Empfang der Substanz des Leibes und Empfang durch den Glauben, nicht miteinander vereinbar, also nicht zusammen aufrecht zu halten sind, daß die Gegenwart oder der Empfang der Substanz Christi bei Bucer und Melanchthon, denen hierin ohne Zweifel gefolgt ist,

*) Wenn die reformirten Theologen im Leipziger Gespräch in den Ausdruck „vermittelst des Brodes" willigen, so geht dieser Ausdruck über ihre wirkliche Meinung.

eine ganz andere Bedeutung hat, als bei den Lutheranern, daß die märkische reformirte Kirche das Band der Gemeinschaft zur gesammten reformirten, die doch blos den Empfang einer Kraft lehrt, nicht aufgegeben hat; so wird auch auf diese Annäherung kein Gewicht gelegt werden können. Es ist nicht, wie man annimmt, daß es sich in Leipzig blos noch um den kleinen Unterschied des „dnrch den Mund" oder „durch den Glauben" handelte, sondern dieser Unterschied macht nur offenbar, daß man auch in allem anderen nicht wirklich, sondern nur scheinbar einig war. Die ganze Energie des märkischen Bekenntnisses, wie aller reformirten Bekenntnisse, geht auf den rein geistigen Gnadenempfang, und jene entgegenkommenden Bestimmungen sind nur Zugeständnisse an den lutherischen Theil ohne eignes Herzensinteresse des reformirten Theiles, und bleiben daher immer unter dem Vorbehalt, soweit sie mit jenem reformirten Grundgedanken vereinbar sind. Auch das Märkische Bekenntniß ist in der Sakramentslehre nicht ein drittes zwischen lutherisch und reformirt (calvinisch), sondern einfach das letztere.

Auf den Heidelberger Katechismus dagegen hat Melanchthon auch nicht den geringsten Einfluß geübt. Und schon damit allein fällt die Fabel von einer eigenthümlichen Melanchthonischen Kirche, welche die deutschen Reformirten seyn sollen. Denn der Heidelberger Katechismus ist das eigentliche Symbol der reformirten Kirche Deutschlands. Wie wenige Reformirte, die keine Gelehrte sind, auch in der Mark, sind mit der Confessio Sigismundi vertraut? Wie wenige wissen auch nur von der Existenz des Leipziger Colloquiums? Dagegen der Heidelberger Katechismus ist jedem gläubigen Reformirten in Deutschland in Fleisch und Blut übergegangen. Der Heidelberger Katechismus aber steht ganz und gar auf der Theologie Calvin's*), aus ihr sind alle

*) „So ist denn das Pfälzer Lehrbuch recht eigentlich aus dem Gottesgarten der gesammten auswärtigen reformirten Kirche erwachsen, wie denn auch die gegenwärtigen Lehrer der Pfalz außerhalb Deutschlands ent-

seine Gedanken, ja alle seine Ausdrücke entnommen, nur in ihr haben sie ihre Erklärung, ohne die Grundlage calvinischer Theologie ist er in der Sakramentslehre etwas rein Unverständliches.

Der Heidelberger Katechismus sagt vom Abendmahl:

„Frage: Was heißt das, den gekreuzigten Leib Christi essen „und sein vergossen Blut trinken? Antwort: Es heißt, nicht allein „mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi „annehmen, und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Le„ben bekommen. Sondern auch daneben durch den heiligen Geist, „der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem ge„benedeyeten Leib je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, „obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch „von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind, und von „einem Geiste (wie die Glieder unseres Leibes von einer Seele) „ewig leben und regieret werden."

Diese Stelle hat nicht die classische Einfachheit, Klarheit und Bestimmtheit, die sonst den Pfälzischen Katechismus auszeichnet, doch ist der Sinn derselben nicht zweifelhaft. Es wird anerkannt (gegen Zwingli), daß das Essen nicht blos Glauben, nicht blos Erlangung der Sündenvergebung bedeutet, sondern das Abendmahl eine Vereinigung mit dem Leibe Christi gewähre. Allein ebenso entschieden wird (mit Calvin) festgehalten, daß der Leib Christi im Himmel ist und darum mit uns, die wir auf der Erde sind, nicht zusammenkommen kann. Es ist darum nur eine mittelbare Vereinigung durch den h. Geist, „der zugleich in uns und in ihm wohnt", das heißt (nach Calvin) die Vereinigung, daß der h. Geist eine Kraft, ein Leben aus dem Leibe Christi im Himmel zu uns auf die Erde herabführt. Es ist eine Vereinigung nicht von Person zu Person, von Substanz zu Substanz, sondern nach der Wirkung, daß wir Fleisch von seinem Fleisch sind, (was selbst nur die wörtliche unausgelegte Wiederholung einer

weder ihre ganze Bildung oder doch ihre Vollendung zu reformirten Theologen empfangen hatten." Subhoff, 88.

Bibelstelle Epheser 5 ist) und von Einem Geiste regieret werden. Summa: es ist durch alle diese Ineinanderfügung und Gegeneinanderstemmung von Sätzen und Gedanken nur mit Calvin bezeugt, daß „Christi Leib selbst nicht in uns eingeht“ (— in nos non ingrediatur ipsa Christi caro).

Sodann sagt der Heidelberger Katechismus von den Sakramenten:

„Es sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott „dazu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die „Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe „und versiegele: nemlich daß er uns von wegen des einigen „Opfers Christi, am Kreuz vollbracht, Vergebung der Sünden „und ewiges Leben aus Gnaden schenke.“

Danach haben die Sakramente (und zwar ist das nicht blos von den äußern Zeichen für sich, sondern von dem ganzen „Gebrauch“ der Sakramente gesagt) nicht selbst eine Verheißung, theilen nicht selbst eine Gotteskraft mit, sondern sollen uns nur die Verheißungen des Evangeliums zu „verstehen geben“ und „versiegeln“, wie es in der darauf folgenden Stelle heißt, sie sind dahin gerichtet, daß sie „unsern Glauben auf das Opfer Christi .... weisen“. Die ganze ausführliche, sorgfältige Auseinandersetzung über die Sakramente geht demgemäß auch überall nur auf diese didaktisch-psychologische Wirkung der Sinnbilder, auf dieses „gleichwie — — also“, um uns zu belehren, und dieses „so gewiß — so gewiß auch“, um uns zu versichern. Von einer Kraft, die der Gebrauch der Sakramente als solcher uns gäbe, von einem besonderen Gnadengut, das wir durch sie erlangen, ist nicht die Rede.

Alles das ist ohne die geringste Abweichung die Theologie Calvin's. Sollte daher über den Sinn dieser kurzgefaßten Katechismussätze ein Zweifel obwalten, so könnte die Entscheidung doch nur aus der Theologie Calvin's geschöpft werden*).

*) Als ein Commentar des Heidelberger Katechismus kann wohl auch noch die von seinem Hauptverfasser Ursinus herausgegebene Vertheidigung

Wie kontrastirt nun aber gegen das alles der Katechismus Luther's, der auf die Frage: „was ist das Sakrament des Altars?“ die unumwundene Antwort giebt:

> „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen gegeben“

und auf die Frage: „was giebt oder nützet die Taufe?“ nicht einen sinnbildlichen Eindruck der Belehrung und Versicherung beschreibet, sondern die einfache Wunderwirkung Gottes: „Sie wirket Vergebung der Sünden“. Denn „mit dem Worte Gottes

---

der reformirten Abendmahlslehre: „Gründlicher Bericht vom heiligen Abendmahl . . ., gestellt und im Druck verfertigt im Namen der Universität Heidelberg Theologen durch D. Zachariam Ursinum“ 1585 gelten. Diese Schrift hat, gleichwie der Heidelberger Katechismus, den Vorzug vor der eigenen Darstellung Calvin's, daß sie die Gedanken desselben wenigstens mitunter minder scharf ausdrückt. Sonst aber enthält auch sie die ganze Lehre Calvin's, und oft in charakteristischen Zügen. Es geht aus ihr deutlich hervor, daß wir im Abendmahl den Leib Christi nicht empfangen, sondern nur eine Kraft. „Nach seiner Gottheit wohnt er wesentlich in uns sammt seinem ewigen Vater und heiligem Geist. Nach seiner Menschheit aber ist er nicht innerhalb unseres Leibes.“ Es tritt ferner in ihr deutlich hervor, daß sich das Maaß der Gnade im Sakrament nach dem Maaße des Glaubens richtet (das quantum Calvin's): „daß darin alle Gläubigen mit dem wahren und wesentlichen Leib und Blut Christi selbst so wahrhaftig und gewiß als mit dem sichtbaren Brod und Wein gespeist und getränkt werden, ja auch nach Maaß und Zuname ihres Glaubens dieser Speiß und Trank je mehr und mehr theilhaftig werden“ (S. 69). Es tritt ferner deutlich hervor, daß die Wirkung des Sakraments nicht eine wunderthätige aus Kraft, sondern bloß eine psychologische aus überzeugenden Gründen ist. Nemlich dem Vorwurf der Lutheraner gegenüber, daß die Reformirten die Sakramente nur als Wahrzeichen und nicht als Werkzeuge betrachten, wird versichert, daß man sie allewege auch „als Mittel und Werkzeuge des h. Geistes“ betrachte. „Denn Werkzeuge und Mittel sind mancherlei.“ Unter diese gehören auch die Zeugnisse und Urkunden. Denn durch diese ein Ding glaubwürdig gemacht und erhalten wird, „wie an Briefen und Siegeln zu sehen“ (47—48). Abweichend von Calvin wird dem Bilde des Siegels die Bedeutung gegeben, daß die Sakramente die allgemeine Verheißung dem Einzelnen ertheilen (die lutherische applicatio gratiae), das wird jedoch nur dahin verstanden, daß sie die allgemeine Verheißung auch noch dem Einzelnen zusagen, deklariren, nicht daß sie das Verheißene (gratia) ihm ertheilen.

ist's (das Wasser) eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geist."

Hier ist kein Consensus und ist es deshalb unmöglich, den Consensus darzustellen. Alle Versuche dieser Art laufen immer auf das beliebte Mittel hinaus, daß man doppeldeutige, mitunter der Bibel entnommene, bildliche Ausdrücke („Siegel", Speisung und Tränkung mit Fleisch und Blut Christi u. dgl.) gebraucht, die beide Confessionen anerkennen, aber jede anders versteht. Heutige reformirte Schriftsteller meinen, die wesentliche Uebereinstimmung ihrer Kirche mit der lutherischen und das Nichtsbedeutende der lutherischen Sonderstellung recht evident zu machen, wenn sie sagen: Christus ist nicht im Brode gegenwärtig, aber er ist im Abendmahl gegenwärtig. Allein ist er denn außer dem Abendmahl nicht gegenwärtig? Ist er es nicht auch im Kämmerlein, nicht in der Versammlung der Gläubigen, nicht in der Predigt seines Wortes? Bekennt sich doch einer der bedeutendsten jener Schriftsteller ausdrücklich dazu: „Auch durch das Wort werden wir mit Christi Leiblichkeit gespeist" *). Was soll nun durch die Rede: „Christus ist gegenwärtig im Abendmahl", gesagt seyn? Wohl kann es scheinen, als seyen alle diese theologischen Bestimmungen auf beiden Seiten nur verschiedene wissenschaftliche Zurechtlegungen über eine gleichmäßig geglaubte Sache, und stehe man sich in dieser selbst so nahe bis auf ein Geringfügiges. Allein das ist Täuschung, hinter diesen theologischen Bestimmungen steht der einfache große Glaubensgegensatz: ist das Abendmahl ein Symbol, oder ist es eine Realität? (das „ist" oder das „bedeutet"). Diesen Gegensatz hat Zwingli in seiner Derbheit auch einfach und klar hingestellt. Die Vermittlungen, die nachher von Calvin, Bucer und Melanchthon versucht wurden, ändern gar nichts an ihm. Theils stellen sie ihn nur in ein Helldunkel, theils vindiciren sie dem Abend-

*) Subhoff, S. 253.

mahl zwar noch eine hinzutretende Realität, aber diese Realität liegt, wie die nähere Betrachtung zeigt, nur außerhalb des Abendmahls (in dem beständigen mystischen Bande der Gläubigen zu Christo), das Abendmahl selbst bleibt immer nur Symbol. Wollte man wirklich Annäherung, so mußte man mit der Lehre Zwingli's brechen, nicht sie ausschmücken. Es giebt daher über Abendmahl und Sakrament keine im Wesentlichen gemeinsame evangelische Lehre, und auf deren Grund dann minder wesentliche Abweichungen („Sonderbekenntnisse" nach dem unionistischen Sprachgebrauch); sondern es giebt darüber nur eine lutherische und eine reformirte Lehre, die von der Wurzel aus auseinandergehen, und deren Gegensatz gewiß nicht geringer ist, als der zwischen der lutherischen und katholischen Lehre *).

*) Zur Bestätigung füge ich noch die Autorität Spener's hinzu, dem gewiß Niemand vorwirft, daß er den Gegensatz der Confessionen spannen wollte, oder daß er schulgerechten Begriffen eine zu große Bedeutung gegenüber der lebendigen religiösen Gesinnung einräumte, der die Autorität gerade der unionistisch Gesinnten ist. Spener stellt in seinem Katechismus, also dazu einem populären, für den Gebrauch der Gemeinde, für den Unterricht der Jugend geschriebenem Buche, die Unterschiede also dar, und zwar indem er die Zwingli'sche und Calvin'sche Lehre als wesentlich gleich behandelt:

„1101. Wie verstehen es aber die Reformirten? — So daß der Leib und das Blut Christi dem Wesen nach allein droben in dem Himmel, auf Erden aber allein Brod und Wein zugegen sey, diese aber seyen das Gedächtniß des Leibes und Blutes Christi, dabei der Glaube sich erinnere, und also ihrer auf eine geistliche figürliche Weise theilhaftig werde.

1102. Ist dieses der rechte Verstand? — Nein, auch dieses kann die Meinung des Herrn nicht seyn. Denn 1) ist auch solcher Verstand wider die Art der Testamentsworte verkünstelt, und wird aus dem „ist" der Kraft nach ein „bedeutet" gemacht. 2) Der Herr sagt nicht, dieses ist das Gedenkmahl (Zwingli), oder die Kraft (Calvin) meines Leibes, sondern das ist mein Leib. 3) So nennt der Apostel das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi, welcher also damit vereinigt seyn muß; da nach jener Auslegung nicht das Brod, sondern der Glaube die Gemeinschaft des Leibes Christi seyn würde. 4) Wenn wir Christum in dem heiligen Abendmahl nicht anders, als mit dem bloßen Glauben empfingen, so würde dasselbe vergebens und ohne Nutzen eingesetzet seyn, allbieweil solches geistliche Genießen immerfort auch außer dem heiligen Sakrament geschiehet, welches der Weisheit unseres Heilandes nicht gemäß ist ....."

Viertes Kapitel.

Beurtheilung des Gegensatzes in der Lehre vom Abendmahl und Sakrament.

Was es der lutherischen Kirche unmöglich macht, ihre unterscheidende Lehre hierin aufzugeben, oder den Unterschied für gleichgültig erklären zu lassen, das ist einfach ihre Gebundenheit an die h. Schrift, kraft deren sie dieselbe bekennt. Es ist eine irrige Meinung, daß die h. Schrift über die hier streitigen Punkte nichts offenbare, und sie beruht hauptsächlich auf einer Unkunde oder Verkennung dieser streitigen Punkte selbst, als handele es sich bei denselben bloß um die Art des Hergangs beim Wunder und nicht vielmehr vor allem um die Kapitalfrage des Wunders selbst, ob wir den Leib Christi empfangen, ob die Sakramente eine specifische Wunderwirkung haben. Daß aber das, was die h. Schrift hierüber offenbaret, eben das ist, was von der lutherischen Kirche bekannt wird, das erweist die theologische Exegese von Luther's lebendiger, tiefdringender Darlegung an bis zu den neuesten, gelehrtgründlichen Untersuchungen von Kahnis und Diekhoff.

Die h. Schrift sagt, daß Leib und Blut Christi, nicht daß ein Leben, ein Odem aus diesem Leibe empfangen werden, und sie sagt, daß sie durch den Genuß des sinnlichen Elements (das Essen und Trinken), nicht, daß sie während desselben, bei Gelegenheit desselben, zusammen und zugleich mit demselben empfangen werden.

Vor allem der Ausspruch Christi bei der Einsetzung bezeichnet das Essen und Trinken von Brod und Wein als das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes. Also, ohne Zusatz, ohne Umdeutung versteht ihn die lutherische Kirche. Wohl behaupten die Reformirten, daß auch das lutherische Verständniß die Worte Christi nicht buchstäblich, sondern als Redefigur (Tropus) nehme. Buchstäblich genommen enthalte der Ausdruck: „das ist mein Leib", die katholische Transsubstantiation. Wenn man aber das „das

(Brod) iſt" umdeuten dürfe in ein „unter dem (Brod) iſt", ſo dürfe man es auch umdeuten in ein „das bedeutet". Es könne wohl die eigentliche Auffaſſung vor der Redefigur, aber nicht eine Redefigur vor der anderen einen Vorzug anſprechen. Allein dem iſt nicht ſo. Es iſt, wie die Konkordienformel ausführt, kraft der ſakramentlichen Einheit Brod und Wein während des Genuſſes buchſtäblich Fleiſch und Blut Chriſti. Es iſt aber auch nach allgemeinem Sprachgebrauch die Faſſung „das iſt" ein entſprechender Ausdruck für den Sinn, den die lutheriſche Auslegung vorausſetzt. Wie immer man das „dieſes" (τοῦτο) verſtehe, als „dieſes Brod iſt mein Leib", oder als „dieſes, was ihr eſſet, iſt mein Leib", ſo iſt hier immer nur eine Zuſammenziehung des Gedankens (von Luther ohne Noth unter den techniſchen Begriff der Synekdoche gebracht), nicht irgend ein uneigentliches, ſinnbildliches Verſtändniß des Wortes (Tropus). Solche Zuſammenziehung des Gedankens, daß von demjenigen, was eine Sache enthält und vollends das ſie unabtrennbar enthält, geſagt wird, das iſt dieſe Sache, gehört zu unſerer ganz gewöhnlichen, beſtändigen Sprachweiſe, z. B. nimm dieſes Pergament, das iſt mein letzter Wille, nimm dieſes Glas, das iſt die ſtärkendſte Arzenei, nehmt dieſe heiligen Tafeln, das iſt das Geſetz, das Gott euch gegeben. Dagegen daß von etwas, das nur Sinnbild einer Sache ſeyn ſoll, geſagt wird, es ſey dieſe Sache, das iſt eine zwar keineswegs unzuläſſige, aber die ungewöhnliche Sprachweiſe. Das lutheriſche Verſtändniß iſt ſonach, wenn es auch nicht das buchſtäbliche ſeyn ſollte, doch das einfältige Verſtändniß. Nun ſoll es nicht für eine unbedingte Regel ausgegeben werden, daß dem eigentlichen vor dem ſinnbildlichen Verſtändniß der Vorzug gebührt, daß man, wie Luther es ausdrückt, ſich nur dann zum ſinnbildlichen verſtehen darf, wenn der Glaube vom eigentlichen abdringt. Aber in dieſer Stelle iſt jedenfalls kein Grund von dem eigentlichen abzugehen, ſondern ganz entſchieden das Gegentheil.

Es kommt nemlich noch hinzu der Sinn der Einſetzung.

Vor allem iſt es nicht denkbar, daß Chriſtus am Abendmahl eine bloße, wenn auch immerhin ſinnvolle Ceremonie eingeſetzt habe, wie ſie jeder menſchliche Religionsſtifter auch einſetzen konnte: dieſe Zeichen ſollen die Sinnbilder meines Leibes ſeyn, und ihr ſollt ſie genießen, um mein Gedächtniß zu feiern. Keine andere aber als dieſe von Zwingli behauptete Bedeutung hat das Abendmahl, wenn man „das iſt“ erklärt als „das bedeutet“. Denn eine Gnadenwirkung, wie ſie Calvin noch hinzufügt, iſt dann in den Einſetzungsworten nicht enthalten, und folgt ſolche auch nicht, wie er ſie ableitet, aus der Wahrhaftigkeit Gottes, der ſeine Verheißungen hält, weil ja dann eben eine Verheißung dieſer Art nirgend gegeben iſt. „Nehmet hin und eſſet, das bedeutet meinen Leib, ſolches thut zu meinem Gedächtniß“ — wo iſt da eine Verheißung, was hätte da Gott nach ſeiner Wahrhaftigkeit zu erfüllen? Die Schriftſtelle läßt nur entweder die Lehre Luther's oder die Lehre Zwingli's, aber nicht die Calvin's zu. Betrachtet man nun aber auch mit Calvin das Abendmahl als eine zwar bloß ſymboliſche, jedoch von einer inneren Gnadenwirkung begleitete Handlung, — was, wie gezeigt, ganz willkürlich ohne Anhalt in der h. Schrift iſt — ſo entſpräche doch auch das nicht dem Zuſammenhang des Abendmahls mit dem Ganzen des Heilshaushalts. Schon im Allgemeinen iſt anzunehmen, daß die Stiftung, die der Sohn Gottes, auf dem Höhepunkt ſeiner Sendung angelangt, machte, auch nach ihrer Macht und Wirkung der Höhepunkt ſeines Heilshaushalts und nicht ein bloßer unterſtützender, unſerer Schwachheit gezollter Anhang ſeiner vorausgegangenen Stiftungen ſei, und dieſer Höhepunkt iſt ſie nur, wenn ſie die ſpecifiſche, außerdem unerhörte Gemeinſchaft ſeines Leibes und Blutes gewährt. Insbeſondere aber iſt die Bedeutung des Abendmahls, wie in der Theologie jetzt feſtſteht, die der Opfermahlzeit, es iſt die Verklärung des Paſſahmahls. Es iſt außerdem auch noch die Weihe des neuen Bundes, die Verklärung der alten Bundesweihe bei Moſes. Alles das aber erfordert den wirklichen

realen Empfang des Leibes und Blutes Chriſti, fordert die Auslegung „das iſt“ und nicht „das bedeutet“. Denn dieſe mächtigen Bilder der Vorahnung im alten Bunde können nur erfüllt werden durch noch mächtigere Realitäten, als ſie ſelbſt ſind, nicht durch bloße Symbole. Wie klar ſtellt ſich auch das Werk der Sühne dar, wenn die Schuldigen, die da verſöhnt werden ſollen, ſelbſt das ſündenreine Fleiſch und Blut in ſich tragen, das für ſie gegeben wird und allein fähig war, Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit genug zu thun, als die volle Theilnahme an der Sühne und als die Subſtanz des neuen göttlichen Lebens!

Ganz entſcheidend aber iſt endlich noch der Ausſpruch des Apoſtels (1 Kor. X. 16), der das Brod als die Gemeinſchaft des Leibes Chriſti bezeichnet. Auch hier iſt vom Leibe ſelbſt, nicht von einem Leben, das aus dem Leibe kommt, die Rede, und wird das Brod als das ſelbſt die Gemeinſchaft iſt oder gewährt, nicht das ſie bloß abbildet, bezeichnet. Hier verſteht doch die lutheriſche Auslegung buchſtäblich, während die reformirte umdeutet. Auch die Ausführung des Apoſtels über den unwürdigen Genuß (1 Kor. XI.) hat zu ihrem unabſtreitbaren Ergebniß, daß der Leib Chriſti im Brod genoſſen und auch vom Ungläubigen genoſſen wird. Denn wie konnte geſagt werden: „welcher unwürdig von dieſem Brode iſſet, der iſt ſchuldig an dem Leibe und Blute des Herrn“, ſo der Unwürdige eitel Brod und Wein genießt? und wie kann geſagt werden: „er iſſet ſich ſelbſt das Gericht, damit, daß er nicht unterſcheidet den Leib des Herrn“, wenn das, was er nicht unterſcheidet, bloß Brod und Wein und nicht der Leib des Herrn iſt? Gilt hier nicht gegen Calvin's Deutung eben das, was Luther gegen die ganz gleiche Carlſtadts ſagt: „Wie kommt die Sünde am Leibe des Herrn zum Eſſen, ſo er nicht im Eſſen oder Brod ſeyn ſoll? Oder (der Apoſtel) hätte alſo müſſen ſagen: wer unwürdig iſſet dies Brod, der verſündigt ſich an dem Abendmahl oder an Gott, oder am Gebot oder an der Ordnung des Herrn“ (Walch. XX. 321).

Ich laſſe aber hier den neueſten Ausleger ſprechen, der einen dem lutheriſchen Standpunkt zu äußerſt entgegengeſetzten einnimmt, und der es als ſeine Aufgabe und ſeinen Ruhm betrachtet, unberührt von dem Intereſſe der Confeſſionen und der Partheien nur ſtreng wiſſenſchaftlicher Exegeſe zu folgen. Rückert („das Abendmahl" 1856 S. 241) ſagt nach ſehr ausführlicher, grammatikaliſch exegetiſcher Unterſuchung „.... Paulus überſieht zwar nicht „das Bedeutſame der Handlungen, und hält ſie auch nach ihrem „Gedächtnißzwecke hoch; aber die Handlungen ſind ihm weder „das Einzige, noch das Hauptſächliche darin, ſein Denken hat ſich „den Stoffen zugewendet, und legt auf dieſe das höhere Ge„wicht, er ſieht im Abendmahle Chriſti Leib und Blut, aber „wie er ſie nach ſeiner Erhöhung denkt, als überſinnliche und „himmliſche, mit denen er an ſeinem Tiſche die Gläubigen ſpeiſe „und tränke, und zwar alle ohne Ausnahme, und ohne „Unterſchied zwiſchen würdig und unwürdig Genießenden; auf keine Fragen aber in Betreff der Möglichkeit und „Wirklichkeit einer ſolchen Mittheilung, die hier erhoben werden „können, geht er ein. — Für das theologiſche Denken ſteht nun „die Sache ſo: Wir müſſen wählen zwiſchen dem, was aus der „Erwägung der Umſtände ſich als das einzig Denkbare ergiebt, „und dem, was Paulus lehrt. Vereinigung iſt zwar mit den „Worten möglich, weil die der bloß berichtenden Zeugen, ohne „alle Deutung ſtehend, für ſich allein auch die pauliniſche ge„ſtatten werden, ſobald aber die Umſtände dazu genommen „werden, ſtellt ſie ſich als unmöglich dar. Diejenigen nun, die „von der Vorausſetzung ausgehen, daß Paulus, durch den hei„ligen Geiſt oder durch Chriſtus ſelbſt belehrt, nicht irren könne, „können ſich ihm nur hingeben, und haben dann zuzuſehen, wie „ſie den Einſpruch des verſtändigen Denkens beſchwich„tigen. Denen das unmöglich iſt, die müſſen ſich entſchließen „zu bekennen, daß hier Paulus eine Bahn betreten habe, zu wel„cher weder in dem Geſchehenen, noch in den Worten genügender

„Grund gegeben war, und so in seiner Darstellung die ersten „Keime einer Geschichte dargeboten, die wenigstens nicht durch „ihre Segnungen zu seinen Gunsten spricht. Daß dieser Stand„punkt hier gehalten werde, das verheimlichen zu wollen, würde „Thorheit seyn." Einen unpartheilichern Zeugen hätte die lutherische Kirche für ihre Auslegung nicht finden können. Für sie — das ist sein Ergebniß — ist der unzweideutige Ausspruch des Apostels Paulus, mit welchem auch die Aussprüche der beiden Evangelisten, da sie unbestimmter sind, sich völlig vereinbaren lassen. Gegen sie ist der Einspruch des verständigen Denkens. Für sie muß man seyn, wenn man davon ausgeht, daß „Paulus durch den h. Geist belehrt ist", gegen sie kann man nicht seyn, ohne zu bekennen, daß Paulus eine Bahn des Unsegens betreten. Auch Rückert also, der völlig außerhalb beider Kirchen sich befindet, bezeugt, daß eine Kirche, die nicht auf den Einsprüchen des verständigen Denkens, sondern auf der h. Schrift als Gottes Wort steht, nicht anders kann als lehren, daß „im Abendmahl Christus die Tischgenossen mittelst der Stoffe mit seinem Leib und Blut speist und tränkt, und zwar alle ohne Ausnahme und ohne Unterschied zwischen würdig und unwürdig Genießenden." *)

Gleichwie dem Abendmahl, so wird auch der Taufe in der h. Schrift unmittelbar selbst als Handlung eine wunderbare Wirkung beigelegt „die Wiedergeburt", „das Anziehen Christi", „das Verlöbniß Christi mit der Seele", die „Aufnahme in den Gnadenbund Gottes", und sie wird selbst ein „Bad der Wiedergeburt" genannt. Hier ist doch auch wieder das lutherische Verständniß

*) Auch die Einwendung ist nicht haltbar, daß nach diesem apostolischen Ausspruch allerdings auch die „unwürdig", aber doch nicht die „ungläubig" Genießenden den Leib Christi empfangen. Denn der unwürdig Genießende (überdies hat der Apostel hier die zugleich an den Götzenopfern Theilnehmenden im Auge) ist immer ein ungläubig Genießender, da das Fürwahrhalten ja noch nicht Glaube ist. Jedenfalls fallen durch diesen Ausspruch die beiden Grundannahmen Calvin's, daß wir durch das Organ des Glaubens empfangen (dazu ist doch gewiß der Unwürdige nicht fähig), und daß der Leib Christi immer nur lebenbringend seyn könne.

das einfache, natürliche, und das reformirte trägt hinein, daß die Taufe das alles nur symbolisch bedeute.

Wo aber ist in der ganzen h. Schrift auch nur eine Spur zu finden von den Ausführungen Calvin's, von dem Odem des Lebens, den Christus aus der Substanz seines Leibes uns einhaucht, von der Distanz der Oertlichkeiten, die der h. Geist vermitteln muß, von unsrem Hinaufgehobenwerden in den Himmel? wo ist etwas zu finden von dem ganzen pädagogischen und psychologischen Apparat, daß die Sakramente uns belehren und versichern sollen von dem „gleichwie — also" und dem „so gewiß als — so gewiß"? Wo steht in der h. Schrift, daß die Sakramente nur von einer ihnen vorausgegangenen Verheißung uns gewiß machen, nicht selbst eine Verheißung haben, daß sie nur Siegel und nicht selbst auch Urkunden und Zusagen, nur Wahrzeichen, nicht Sachen, nur Handgelder und nicht die segensreichsten Geschäfte sind? Daß der Hauptmann Cornelius den heiligen Geist schon vor der Taufe empfing, erklärt sich aus der besondern Absicht, die Heiden vor den Augen der Juden zur Taufe zu legitimiren, und es folgt daraus erst noch nicht, daß er auch Wiedergeburt und feste Aufnahme in den Bund Gottes schon vor der Taufe gehabt. Die Aufforderung des Ananias an Paulus: „laß dich taufen und wasche deine Sünden ab", hat den deutlichen Sinn, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden (objektiv) dient, und nur in der gezwungensten Weise legt ihr Calvin den Sinn unter: laß dich taufen, damit du dich (subjektiv) fester überzeugt halteſt, daß deine Sünden abgewaschen sind." Ueber dem allem spricht gegen den ganzen Sakramentsbegriff Calvin's, daß das Bild des Siegels in der Bibelstelle (Römer IV. 9—11), auf welche allein er ihn gründet, eine ganz andere Bedeutung und Anwendung hat, als er unterlegt. Die Stelle lautet:

> „Nun diese Seligkeit, gehet sie über die Beschneidung oder über die Vorhaut? Wir müssen je sagen, daß Abraham sei sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet. Wie ist er ihm

denn zugerechnet? In der Beſchneidung oder in der Vorhaut? Ohne Zweifel nicht in der Beſchneidung, ſondern in der Vorhaut. Das Zeichen aber der Beſchneidung empfing er zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er noch in der Vorhaut hatte."

Hier wird doch die Beſchneidung nicht ein Siegel der Verheißung Gottes, wie Calvin es auslegt, ſondern ein Siegel der Gerechtigkeit Abraham's genannt. Es iſt alſo die Beſchneidung und darum die Taufe nicht eine Ergänzung (Anhang) zu der Verheißung Gottes, ſondern zum Glauben des Menſchen. Nicht die Verheißungsurkunde Gottes, ſondern die Legitimation des Menſchen für ſie wird beſiegelt, befeſtigt, klar und ſicher gemacht. Damit bleibt ſtehen, was der Apoſtel ſagt und auch die lutheriſche Kirche bekennt, daß nicht das Bundeszeichen es iſt, das vor Gott gerecht macht, ſondern allein der Glaube. Aber wenn der Menſch durch ſeine (immerhin auch von Gott gewirkte) That, d. i. den Glauben, erfüllt hat, was vor Gott gilt, was Gerechtigkeit vor Gott hat, ſo bedarf es nun einer That Gottes, welche ihm dieſe Gerechtigkeit anerkennt, und die Frucht derſelben, die Aufnahme in die Gottesgemeinſchaft, zutheilt. Das iſt das „Siegel ſeiner Gerechtigkeit". Gleichwie der Menſch durch die Sünde Verwerfung bei Gott hatte, aber doch nicht von ſelbſt das Paradies verlor, ſondern erſt durch eine That Gottes aus ſeiner Gemeinſchaft verſtoßen ward, ebenſo auch hat der Menſch durch den Glauben, der das Entgegengeſetzte der Sünde iſt, die Gerechtigkeit bei Gott, aber die bleibende Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft, den Vollzug der Sündenvergebung und der Wiedergeburt erhält er nicht ſchon durch ſeinen Glauben, ſondern Gott vollzieht ſie durch den Akt des Sakraments. Zugerechnet alſo iſt der Glaube, erworben iſt die Sündenvergebung durch den Glauben ſchon vor dem Sakrament, aber die Sündenvergebung wird vollzogen d. h. ſie wird von Gott bekundet und dem Menſchen ſelbſt als ſein Charakter aufgedrückt und zu einem feſten gegenſtänd-

lichen Verhältniß im Reiche Gottes gemacht durch das Sakrament. Dieſes macht nicht Gottes Zuſage feſter oder des Menſchen Ueberzeugung von derſelben feſter, wie Calvin es auffaßt, ſondern es macht die Sündenvergebung, die Wiedergeburt zu einer vollzogenen, zu einer feſten. Nicht die Urkunde ſeiner Verheißungen, ſondern die Menſchen beſiegelt Gott als die Seinen durch das Sakrament. Das beſtätigt der Gebrauch deſſelben Bildes in anderen Bibelſtellen.

„Und der Herr ſprach zu ihm: gehe durch die Stadt Jeruſalem, und zeichne mit einem Zeichen an die Stirn die Leute, ſo da ſeufzen und jammern über alle Gräuel, ſo darinnen geſchehen. Zu jenen aber ſprach er: gehet dieſem nach durch die Stadt, und ſchlaget darein ..... erwürget beide, Alte, Jünglinge, Jungfrauen, Kinder und Weiber, alles todt, aber die das Zeichen an ſich haben, deren ſollt ihr keinen anrühren.“ (Ezechiel IX. 4.)

„Und er ſprach: beſchädigt die Erde nicht, noch das Meer, noch die Bäume, bis daß wir verſiegeln die Knechte unſeres Gottes an ihren Stirnen.“ (Offenb. Joh. VII. 3.)

Daß hier die Frommen zu Jeruſalem und die Knechte Gottes Siegel an ihren Stirnen erhalten, hat nicht den Zweck, ſie von der Verheißung zu verſichern, ſondern ihnen den ſchützenden, rechtfertigenden Stempel Gottes aufzudrücken. Danach ſind die Sakramente nicht ein bloßer Anhang, menſchlicher Schwachheit gezollt, ſondern ein weſentliches Moment des Heilshaushalts, und fällt die Grundannahme Calvin's, daß die Sakramente nichts eignes gewähren können, was nicht außerdem ſchon der Glaube erlangt, durch die er namentlich auch abgehalten iſt, im Abendmahl eine Mittheilung des Leibes Chriſti, wie ſie außerdem nicht ſtatt hat, anzuerkennen.*)

*) Melanchthon (loc. th. de signis), der den Calviniſchen Begriff der Sakramente vollkommen theilt, bezeichnet ſie deshalb als ein und daſſelbe mit den Wundern, ſtellt ſie in Parallele mit der Sonnenuhr des Hiskias, den

Auch der Consensus der Kirche durch alle Zeiten ist für die lutherische Lehre. Eine Lehre, die der Zwingli's gliche, ist vorher nicht da gewesen. Eben darum ist aber auch eine Lehre, wie die Calvin's, nicht da gewesen; weil diese schlechthin die Zwingli'sche zu ihrer Basis hat, specifisch darin besteht, nach vollbrachter Aufhebung der Gnadenwirkung der Sakramente hinterher auf anderen Wegen sie wieder zu setzen. Das Uebergewicht der Zeugnisse ist für die reale (der lutherischen Lehre entsprechende) Bedeutung des Abendmahles*). Sey es aber immerhin, daß mehrere Kirchenväter eine blos geistige oder symbolische Auffassung desselben darlegen, damit wollen sie die reale und leibliche Bedeutung nicht bestreiten. Sie lieben es überhaupt, an den unbestrittenen und unbestreitbaren Realitäten der göttlichen Offenbarung gerade die geistige oder symbolische Seite hervorzuheben, und sie durften das ohne Gefahr; denn sie fanden zu ihrer Zeit eine weit mehr zu materialistisch-heidnischer Religiosität als zu heutiger Abstraktheit geneigte Kirche vor, sie fanden eine sakramentsgläubige Kirche, nicht eine solche, in der Zwingli tabula rasa gemacht, vor. Von besonderem Gewicht ist aber noch, daß die Kirchenväter, und gerade Augustinus, auf welchen sich die Reformirten vor allen berufen, über die allgemeine Natur der Sakramente eine Lehre hatten, mit der nur die lutherische und katholische, aber nicht die reformirte Abendmahlslehre verträglich ist. Die Sakramente haben nach ihrer Lehre eine Wirkung, die nicht durch den Glauben des

---

bethauten Fellen Gideon's. Beides seyen „Zeichen", unserer Glaubens-Schwachheit zu Hülfe zu kommen. Aber in der That ist unter beiden keine Verwandtschaft. Die Wunder stärken wirklich psychologisch den Glauben, denn die Durchbrechung der Naturgesetze giebt eine Gewißheit von der Gegenwart Gottes. Das aber leisten nimmermehr jene Ceremonien des Wasserbesprengens u. s. w. Die Sakramente sind Bundeszeichen, üben verborgen ihre Wunderkraft, sie kommen nicht natürlich psychologisch dem Glauben zu Hülfe, sondern wollen selbst geglaubet seyn.

*) Vergl. die ausführliche und wirklich unbefangene Darlegung bei Kahnis. Einige werthvolle Notizen giebt (Nathusius) zur Verständigung über Union. 13. u. 14.

Empfangenden bedingt ist, und drücken ihm ein untilgbares Zeichen auf, das selbst durch seine Schlechtigkeit nicht verloren geht. Wie ist damit vereinbar, daß die Sakramente nur uns (subjektiv) gewisser machen sollen und daß im Abendmahl für den Ungläubigen gar nichts gewirkt wird? Bei aller scheinbaren Aehnlichkeit, die einzelne Aeußerungen haben mögen, und die eben im Geiste ihrer Zeit erklärt werden müssen, giebt es keinen stärkeren Gegensatz, als die Sakramentsauffassung bei den Alten und bei den Reformirten.

Es ist ein ungegründeter Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie eine stoffliche Auffassung des Abendmahls habe. Sie lehrt weder, daß der Leib Christi stofflich, dem Brode gleichartig im Brode eingeschlossen, sey (consubstantiatio, impanatio), noch daß wir ihn auf stoffliche Weise, nach Art der irdischen Speise, empfangen. Sie behauptet den leiblichen Empfang gegenüber dem blos geistigen Empfang (spiritualiter), und den wesenheitlichen Empfang (substantialiter) gegenüber dem Empfang nach der bloßen Kraft und Wirkung (virtualiter), aber keineswegs den stofflichen Empfang (materialiter). Luther's Gewaltausdruck, „mit den Zähnen zerbissen", ist so wenig das Bekenntniß der lutherischen Kirche, als sein „sündige tapfer" die Sittenlehre des Protestantismus ist.

Es ist nicht minder ein ungegründeter Vorwurf gegen die lutherische Kirche, daß sie es unternehme, das göttliche Mysterium beim Abendmahl zu erklären, über den Hergang bei demselben etwas auszusagen. Nur das Daß gegenüber der Bestreitung, nicht das Wie ist ihr Anliegen. „Mit welcher Stirne", sagt Joh. Gerhard (IX. 135.), „wird behauptet, daß blos von der Art der Gegenwart, nicht von der Gegenwart selbst die Rede sey, da wir doch immer uns verwahrten, daß wir über die Art mit Niemandem streiten wollen, weil sie aller menschlichen Vernunft unzugänglich ist." Wohl finden sich schon in der Natur genug Analogien, um es nicht widersinnig finden zu lassen, daß der Leib

Chriſti, der nicht ſtofflich (materiell) iſt, in und unter dem Brode, das ſtofflich iſt, ſich mittheilen könne. Es theilt ſich der Gedanke durch den körperlichen Schall und die Berührung des Ohres mit, es theilt ſich die Empfindung der Liebe durch den Blick des Auges und ſeinen Eindruck auf unſer Auge mit, es theilt ſich ein magnetiſches Agens im Waſſer mit, es theilt ſich die geiſtige Individualität der Eltern in der phyſiſchen Fortpflanzung den Kindern mit. Aber ferne ſey es, mit Hilfe dieſer Vorbilder in der Natur irgend beſtimmen zu wollen, wie dieſe übernatürliche Verbindung des Leibes Chriſti mit dem ſinnlichen Element, dem es niemals gleichartig iſt, ſich vollbringe. Die Beſtimmungen der lutheriſchen Kirche, daß der Leib Chriſti „unter dem Brod", oder auch „in, mit und unter dem Brod", und daß er „mit dem Munde" empfangen werde, ſind nichts anderes, als was überhaupt das kirchliche Bekenntniß ſeyn ſoll, ein Zaun um das Wort der heiligen Schrift gegen ſeine Verletzung, eine Wahrung deſſen, was in der Schrift ſteht „eſſet, das iſt mein Leib" gegen die Umdeutung. Einfacher, mit weniger Einmengung menſchlicher Begriffe, hätte das kaum geſchehen können. Es iſt ſo, wie wenn jemand das Myſterium der Natur, die Gedankenmittheilung durch die Sprache ſo erklären wollte: nicht durch die Sprache, durch den Laut, der ſtofflich die Luft bewegt, empfangen wir den Gedanken des Sprechenden, ſondern während er die Sprachwerkzeuge und durch ſie die Luft, gleichſam ſinnbildlich, bewegt, theilt ſich gleichzeitig ſeyn Gedanke unſerem Gedanken mit, ſo daß wir ihn lediglich und unmittelbar durch den Verſtand empfangen; denn eine kraſſe, materielle Vorſtellung wäre es, daß wir den Gedanken durch das Ohr empfangen ſollten. Würden wir ſolchem Erklärungsverſuch irgend anders den richtigen Sachverhalt entgegenſetzen können, als durch die Behauptung, daß wir den Gedanken in, mit und unter dem Schall des Wortes und daß wir ihn durch das Ohr empfangen? und würden wir durch ſolche Entgegenſetzung uns herausnehmen, das Myſterium der Natur, den Hergang bei der Ge-

dankenmittheilung durch die Sprache, zu erklären?*) Wie die lutherische Kirche es nicht unternimmt, das Mysterium begreiflich zu machen, so ist sie auch keine Antwort schuldig auf die Einwürfe, die man ihrer Lehre aus Gründen der Unbegreiflichkeit macht: wie es möglich sey, unter dem Brode den Leib ohne das Blut, unter dem Weine das Blut ohne den Leib zu empfangen, wie es möglich sey, daß Christi Leib an vielen Orten zugleich zugegen sey und genossen werde, wie es möglich sey, daß beim ersten Abendmahl, da Christi Leib noch nicht verklärt war, die Jünger ihn genossen. Der letztere Einwand trifft übrigens ebenso sehr die Anhänger Calvin's, die ihn erheben; denn wenn der noch unverklärte Leib Christi nicht selbst empfangen werden konnte, so auch nicht ein Lebensodem aus ihm. Auf alles das sagen wir mit Spener: „Solches ist uns unbegreiflich, und also nicht weiter zu ergrübeln, was uns nicht geoffenbart ist, noch hingegen göttliche Allmacht oder Wahrheit in Zweifel zu ziehen, was dieselbe zugesagt hat." „Wie es möglich ist, ist nicht Noth zu ver-

*) Es ist darum nicht zutreffend, wenn Ebrard den Gegensatz dahin bezeichnet, nach lutherischer Lehre geschehe die Mittheilung als Substanz in der Substanz, nach reformirter als Handlung in der Handlung (actus in actu). Gerade nach lutherischer Lehre ist es Handlung in der Handlung, Empfang des Leibes Christi im Brodessen, und kann von Substanz in der Substanz nur insofern gesprochen werden, als eine himmlische, unstoffliche Wesenheit das Stoffliche zu seinem Träger hat. Wenn durch Berührung des metallischen Leiters der elektrische Strahl in uns fährt, so ist das nicht bloß Substanz in Substanz, sondern weit mehr noch Handlung in der Handlung. Dagegen nach reformirter Lehre ist es nicht Handlung in der Handlung, sondern Handlung neben der Handlung. Brodessen und mit dem Leib Christi gespeist werden, liegen doch nach ihr nicht in einander, haben nichts mit einander gemein, als bloß die Zeit, daß sie durch einen höheren Faktor außer ihnen in derselben Zeit erfolgen. Es entspricht die Auffassung Calvin's der der Cartesischen Okkasionalisten, die da sagen: es ist nicht möglich, daß der sinnliche Eindruck eines Körpers auf mein Auge ein Geistiges, eine Vorstellung in mir hervorbringe, sondern „bei Gelegenheit", daß der Körper auf mein Auge wirkt, wirkt Gott davon unabhängig in meinem Verstande eine Vorstellung, die dem entspricht. Es scheint, daß nach einem allgemeinen Gesetz die zuerst erwachende Reflexion zu solcher Auffassung gelangt; aber sie muß doch wieder zu dem Einfachen durchdringen, daß das Geistige nicht während, sondern mittelst des Leiblichen gewirkt wird.

ſtehen, denn es iſt ein Geheimniß, das über der Vernunft iſt, indeſſen glauben wir dem Worte deſſen, der die Wahrheit iſt und nicht lügen kann."

Menſchliche Erklärung des Myſteriums, menſchliche Ausführung über die Art des Hergangs iſt vielmehr auf der anderen Seite: wie die Zeichen durch ihren ſinnbildlichen Eindruck uns einladen, wie wir, dieſer Einladung folgend, unſere Seelen in den Himmel erheben und dort Chriſtum ſuchen und von ihm geſpeiſt werden, wie der h. Geiſt dies dadurch vollbringt, daß er zugleich in uns und in Chriſtus wohnt, wie zwar kein Eingehen ſeines Leibes, aber doch ein Eingehen ſeines Odems aus dieſem Leibe in uns möglich iſt u. ſ. w. Zu menſchlicher Erklärung des Myſteriums war man auch genöthigt, weil man menſchliche Axiome dem Myſterium zur Vorausſetzung gab. Da Calvin nach Zwingli Chriſto die Möglichkeit, mit ſeinem Leibe auf Erden gegenwärtig zu ſeyn, abſprach, und doch wieder nach Luther eine Speiſung unſerer Seele mit dieſem Leibe behauptete, da kam er allerdings in die menſchlich ſelbſt gemachte Schwierigkeit, Chriſti Leib im Himmel und uns auf der Erde in eine Verbindung zu bringen, da mußte er allerdings eine Erklärung geben, wie das zuſammen beſtehen könne, aber dieſe Erklärung iſt er auch ſchuldig geblieben. Wie Calvin ſich das denkt, iſt bis jetzt nicht ermittelt worden und wird wohl niemals ermittelt werden. Es iſt eine verbreitete Annahme, er denke ſich während des Abendmahls eine örtliche Erhebung unſerer Seele in den Himmel durch den h. Geiſt, um dort örtlich ſich mit Chriſto zu vereinigen. Dazu geben ſeine Ausdrücke und ihm folgend die ſeiner Freunde ſtarken Anlaß. Es iſt ein dunkles Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit eines örtlichen Empfangs, wenn es noch ein leiblicher ſeyn ſoll, in welchem er Ausdrücke ſucht, die auf ein räumliches Zuſammenkommen weiſen. Daß indeſſen ſolche örtliche Erhebung in den Himmel nicht die Meinung Calvin's iſt, hat Ebrard nachdrücklich geltend gemacht und man muß es ihm zugeſtehen. Wenn aber Ebrard

dagegen annimmt, Calvin denke sich eine außerräumliche („centrale") Vereinigung mit dem Leibe Christi, so ist das gleichfalls nicht richtig. Er spricht ja ausdrücklich von dem Zwischenraum, den der h. Geist ausfüllen soll. Für eine außerräumliche Vereinigung mit dem Leibe Christi bedürfte es keiner Vermittlung der örtlichen Distanz, so wenig als es für die Gebetserhörung einer solchen bedarf. Aber eine Kraft, die nicht von dem allgegenwärtigen Gott, sondern von dem räumlich im Himmel eingeschlossenen Leibe Christi ausgehen soll, können wir nicht in außerräumlicher Weise empfangen. Es ist vielmehr Calvin's bestimmte Vorstellung, daß die räumliche Distanz bleibt, daß wir auf Erden sind, und nicht bloß der Leib Christi, sondern auch Kraft, Leben, Odem aus diesem Leibe im Himmel ist, und daß der h. Geist dennoch die Mittheilung bewirken soll, wie der Heidelberger Katechismus es erklärlich zu machen sucht, weil der h. Geist ja zugleich in Christus und in uns wohnt, und so die Vereinigung bewirken könne. Allein daß zwei Existenzen, die örtlich getrennt, und jede an ihren Ort gebannt sind, zu einer leiblichen Vereinigung gebracht werden sollen, ist eine unvollziehbare, weil in sich widersprechende Vorstellung. Die lutherische Lehre bleibt zuletzt stehen vor der Unbegreiflichkeit des göttlichen Geheimnisses, die calvinische Lehre bleibt zuletzt stehen vor der Unbegreiflichkeit, dem innern Widerspruch ihrer eigenen menschlichen Erklärung.

Es ist auch der Einwand des Widersinnes (Absurdität), den Calvin der lutherischen Lehre macht, nicht gegründet. Er hat hierfür zwei Gründe. Fürs erste sey es gegen die himmlische Herrlichkeit Christi, in diesen verweslichen irdischen Elementen eingeschlossen zu seyn. Fürs andere sei es gegen die Vernunft (die veritas humana), daß Christus einen wirklich menschlichen, wenn auch verklärten Leib habe, wie auch die lutherische Kirche bekennt, und dieser Leib entweder an mehreren Orten zugleich ausgetheilt werde oder aber von unendlicher Ausdehnung und dadurch überall gegenwärtig seyn solle. Zum Begriff des Leibes gehöre es, eine

beſtimmte Begränzung (dimensio) zu haben, in beſtimmtem Raume zu ſeyn, berührt, geſehen zu werden, und das ſei Widerſinn, von Gottes Allmacht zu fordern, daß er Fleiſch zugleich Fleiſch und Nichtfleiſch ſeyn laſſe.*) Darum kann Chriſti Leib nicht zugleich im Himmel ſeyn und auf Erden empfangen werden. Wie es ſchon von Zwingli zu Marburg eingewendet wurde, es ſei der Empfang des Leibes Chriſti im Abendmahl gegen den zweiten Glaubensartikel, daß Chriſtus gen Himmel gefahren und erſt am Ende der Dinge von dannen kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten. Der erſte dieſer Gründe iſt ohne Gewicht. Wenn es gegen die himmliſche Herrlichkeit Chriſti iſt, daß er mit ſeinem Leibe ſich in dem verweslichen Elemente uns mittheile, ſo wäre es wohl noch weit mehr gegen ſie, daß er mit ſeinem Geiſte in unſerer ſündigen Seele Wohnung mache! Sollte das „ich bin von Herzen demüthig" nur für den in der Knechtgeſtalt gegolten haben, und nicht mehr wahr ſeyn für den, der zur Rechten des Vaters ſitzt, ſo wäre unſre Hoffnung eitel. Nennt ſich doch Chriſtus ſelbſt das Brod des Lebens, und iſt das Brod ſo edel, daß es ſein Abbild ſeyn kann, warum nicht auch ſein Organ? Sind doch Brod und Wein die edelſten und reinſten Gaben der Natur, gleichſam nach dem Bilde der nährenden, ſtärkenden Gottesliebe gebildet, und ſollten ſie unwürdig ſeyn, daß Gott ſich in ihnen mittheile? Ein großes Gewicht hat dagegen der andere Grund. Das iſt ein hohes Intereſſe, der wirklich menſchlichen Natur, dem wirklich menſchlichen Leibe nicht zu vergeben. Darin vertritt Calvin, weit entfernt von Ueberſpiritualismus, vielmehr das ächte, reale, chriſtliche Intereſſe gegen falſchen Spiritualismus. Allein kennen wir denn das Verhältniß des Leibes in ſeinem ewigen, verklärten Daſeyn zum Raum? Wiſſen wir, daß er an beſtimmtem Raum nach unſerer Art weilen muß? Hat Chriſtus

*) Instit. l. IV. c. 17. §. 19. u. §. 22. Caeterum, his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque communicationem libenter accipio.

nach der Auferstehung, die kurzen Erscheinungen bei seinen Jüngern abgerechnet, etwa in Höhlen oder auf Bergen zugebracht? Dürfen wir es für unmöglich erklären, daß er an bestimmtem Raume weilend, dennoch zugleich die Herrschaft über den ganzen Raum, die Macht, an jedem Orte zu seyn, habe? Können wir, die wir unter der Zeit und dem Raume stehen, uns eine Anschauung bilden von dem Verhältnisse dessen, der da über der Zeit und dem Raume ist, und aus dieser Anschauung ein Maaß nehmen für die Beurtheilung der göttlichen Geheimnisse? Was gegen die „menschliche Wahrheit" ist, das ist um deswillen noch nicht gegen die göttliche Wahrheit. Mit solcher Argumentation könnte man auch beweisen, daß Christus nicht durch verschlossene Thüren eingehen konnte; denn gehört es zum Wesen des menschlichen Leibes, daß er in bestimmten Raum sey (loco continetur) in der Art, wie er hier im Himmel gedacht wird, so kann er nicht zu derselben Zeit in demselben Raume mit Thür und Wänden seyn, und nicht von einem Orte zum andern kommen, ohne die Zwischenräume durchzugehen. Am allerwenigsten aber ist einzusehen, wie das Sakrament des Altars dem zweiten Glaubensartikel entgegenstehen soll. Daß Christus erst am Ende der Dinge als Richter in seiner offenbaren Herrlichkeit vor den Augen aller Geschlechter wieder auf Erden kommen wird, schließt doch nicht aus, daß er zum Heil derer, deren verborgenes Leben in ihm ist, sich verborgen in dem Geheimniß des Sakraments mittheile. Ist er doch nach seiner Himmelfahrt dem Paulus erschienen, und zwar, wie man nach Korinth. 15. annehmen muß, ihm in derselben Weise, wie dem Petrus, und den Zwölfen, und den Fünfhunderten, also auf Erden und leiblich, erschienen, und der zweite Glaubensartikel wird gewiß nicht als Grund gelten, diese Erscheinung zu läugnen, oder als ein Maß, sie zu deuten.

Insbesondere gegen die Bestimmung, daß auch die unwürdig Genießenden den Leib Christi empfangen zum Gericht, hat Calvin die Einwendung, daß die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi

nicht anders als lebenbringend (vivificum) seyn könne.*) Aber wenn vom Geiste Christi nicht blos Seligkeit ausgehen kann, sondern auch Gericht, warum nicht ebenso von seinem Leibe? Wenn sein Wort ein Geruch des Lebens und ein Geruch zum Tode seyn kann, warum nicht auch sein Leib? Hierin haben wir keine geringere Autorität Calvin gegenüberzustellen, als seine eigne: „Gleichwie wir dieses heilige Brod lieblich und köstlich nicht minder, als heilbringend sehen den frommen Verehrern Gottes ...., so kehrt es sich wieder in das schädlichste Gift allen, deren Glauben es nicht nährt und befestigt.“**) In der That geht das durch die ganze göttliche Heilsordnung, daß reale Kräfte auf reale Weise wirken, und deswegen der Tiefe des Segens immer auch die Tiefe des Fluches entspricht. Das eben ist das Schauerliche, daß der unwürdig Genießende die Substanz Christi selbst in sein unreines (weil unbußfertiges, glaubensloses) Wesen aufnimmt, daß er das Heilige mit sich, dem Unheiligen, vermengt. Gottes Heiligkeit duldet nichts Unreines, sie tilgt es aus, wie ein verzehrendes Feuer. So entsetzt sich Petrus schon über den bloßen Anblick des Heiligen, daß er ihn nicht zu tragen vermag: „gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch!“ Welch ein Entsetzen vollends, ihn in die eigne sündige Seele aufzunehmen! Es ist darum noch eine ganz andere Scheu, welche den Menschen von der Entweihung des Sakraments zurückhalten muß, wenn er weiß, daß er nicht bloß einen Frevel an heiliger Einrichtung begeht, sondern daß er den lebendigen Richter selbst, den er entweiht, in sich aufnimmt.

Der wirkliche Beweggrund Calvin's gegen die lutherische Lehre liegt aber gar nicht in diesen Argumenten, die er gegen sie vorbringt, sondern viel tiefer in einem Widerstreben gegen das, was das eigentlichste Wesen des Sakraments ist. Es liegt in der

*) Exposit. Riem. S. 203.

**) Institut. lib. IV. c. 17. §. 40.

Grundseelenstellung der schweizerischen Reformation, in dem Axiom: es darf nichts Heilwirkendes geben außer (praeter) Gott, es darf keine werkzeugliche Gnadenspendung geben, die Creatur nicht Träger und Leiter göttlicher Wirkungen seyn. Also steht es von vornherein fest: Sakramente, im Sinne von Gnadenmitteln, darf es nicht geben, sie dürfen nur Gnadensymbole seyn, und alle die Argumente, daß „ist" oft den Sinn hat von „bedeutet", daß Christi Leib im Himmel ist und was mehr, das wird erst nachher hervorgesucht, um jenes zu beweisen, das schon vor allem Beweise für untrüglich gilt. Das allein ist auch der Schlüssel zu Calvin's so eigenthümlicher Stellung in der Sakramentslehre. Nach seinem tiefgläubigen Sinn hat er einen mächtigen Zug für die lutherische Lehre, er empfindet, daß da Glaube an ein heiliges Geheimniß ist, und kann es nicht verwinden, ihm fremd zu bleiben. Aber durch jenes Axiom ist er gebannt an die Sakramentslehre Zwingli's. So müht und streckt er sich vom Boden der Zwingli'schen Lehre aus, das lutherische Dogma zu erreichen, und immer vergebens. Weil nach jenem Axiom das Sakrament selbst keine reale Gnadenwirkung haben kann, so greift er dazu, daß neben dem Sakrament eine solche bestehe, die dann unmittelbar von Gott dem Glauben gewährt wird, was nach dem Axiom zulässig ist. Alle diese Ausführungen, daß Gott nach seiner Wahrhaftigkeit die Gnade gewähren muß, die er im Symbol des Sakramentes abbildet, daß unsere Seele sich in den Himmel erhebt und dort Christum ergreift, sollen eine wirkliche Gnadenwirkung (ebenbürtig dem lutherischen Dogma) herstellen, aber sie aus einer werkzeuglichen (durch das Sakrament) zu einer unmittelbaren Wirkung Gottes neben dem Sakrament machen. Allein diese reale Gnadenwirkung neben dem Sakramente geht eben das Sakrament nichts an, ist die allgemeine, die immer und gradeso außer dem Sakrament besteht, und hat also doch das Sakrament keine Gnadenwirkung, keine Bedeutung. Daraus erklärt sich auch seine Neigung, sich der vollen leiblichen Ausdrücke zu bedienen, welche

das lutheriſche Myſterium darſtellen, Speiſung mit dem Leibe Chriſti, „Exhibition“ des Leibes Chriſti auch an den Ungläubigen, während ſie doch in ſeiner Vorſtellung den Sinn des lutheriſchen Myſteriums nicht haben können. Daraus erklärt ſich ſein Verlangen, daß die Lutheraner ſeine Lehre als weſentlich gleich der ihrigen anerkennen ſollen, und ſeine ungemeine Gereiztheit und Erbitterung, da ſie das ablehnen. Er hat den Stachel in der Seele, an dem Glauben an das Geheimniß Theil zu haben, und hat (an jenem Axiom) einen Zügel, daß er nicht Theil haben kann.

Deshalb, wenn die Reformirten nur dieſes Axiom aufgäben, über ihre Beſorgniß wegen materieller (kapernaitiſcher) Vorſtellung wäre wohl eine Verſtändigung möglich. Wie nemlich lutheriſcherſeits geſagt wird, was durch den Glauben empfangen wird, das iſt trotz aller Verſicherung nichts Leibliches, ſo wird auch reformirterſeits geſagt, was durch den Mund empfangen wird, das wird trotz aller Verſicherung materiell empfangen. Allein dem iſt doch nicht ſo. Wir empfangen nach lutheriſchem Bekenntniß den verklärten Leib Chriſti, der vermöge der Identität der Perſon ein und derſelbe iſt mit dem, der gebrochen worden. Das iſt ein geiſtlicher, ein ſeeliſcher Leib (σωμα πνευματικον, ψυχικον) nach bibliſchem Begriff (I. Cor. 15). Ein ſolcher pneumatiſcher Leib iſt, ſo weit wir uns ahnend eine Vorſtellung bilden dürfen, an keinem Punkt eine dem Geiſte widerſtehende, vom Geiſte gelöſte Maſſe, ſondern an jedem Punkte und in jedem Momente dem Geiſte willig und dienſtbar, vom Geiſte durchdrungen und durchſtrahlt, ein Abglanz des Geiſtes, alſo nicht ſtofflich (materiell), aber doch immer Leib (σωμα), alſo ein Andres als Geiſt, Seele oder bloße Kraft. Das Leibliche gehört ewig zur menſchlichen Exiſtenz, daher auch zur Exiſtenz des Gottmenſchen, aber nicht das Materielle. Das Leibliche iſt nicht, wie das Materielle, Aufhebung, Hemmung des Geiſtes, ſondern nur das Mittel ſeiner Offenbarung und Bethätigung. Von einem ſolchen pneumatiſchen

Leibe ist es nun gewiß, daß wir ihn nicht in stofflicher Weise (nach den Gesetzen und Wirkungen des irdischen Leibes) empfangen können, durch Kauen und Verdauen, so wenig als wir den Sonnenstrahl oder den Frühlingshauch kauen und verdauen können. Es ist aber nicht minder gewiß, daß wir ihn nicht durch den Glauben ohne ein leibliches Organ empfangen können. Was da leiblich ist, wäre es sogar nur eine Kraft, ein Odem aus dem Leibe Christi, das kann nur durch ein leibliches Organ aufgenommen werden. Durch den Glauben etwas Leibliches in die Seele aufnehmen, ist eine Undenkbarkeit. Wir können deshalb den pneumatischen Leib nicht auf stoffliche, nicht auf geistige, sondern nur auf pneumatisch-leibliche Weise d. i. nach den Gesetzen des verklärten Leibes empfangen. Dazu nun ist unser irdischer Leib von Natur nicht fähig, und darum ist das eben das Mysterium, daß wir in und unter dem stofflichen Element durch unser stoffliches Organ (den Mund) den pneumatischen Leib in der Weise des pneumatischen Leibes, also leiblich, aber nicht stofflich in uns aufnehmen. Wir haben auf Erden nur die Vorstellung von geistigem und von materiellem Empfangen, beide aber müssen wir dahinten lassen, und es gläubig annehmen, daß es eine leibliche Nießung ist und doch nicht eine materielle. Dieses ist es, was die Concordienformel als das „übernatürliche und unbegreifliche Essen des Leibes Christi" bezeichnet. Die Consequenz des lutherischen Bekenntnisses führt demnach nicht zum Materialismus eines kapernaitischen Genusses, sondern schließt ihn gerade aufs Schärfste aus, aber sie schließt ebenso scharf den Spiritualismus eines Empfanges bloß durch den Glauben aus. Sollten nicht unbefangene Reformirte sich hierin mit uns vereinigen können?

Wie es das Gebot des Gehorsams gegen die biblische Wahrheit ist, was die lutherische Kirche nöthigt, an ihrer unterscheidenden Lehre vom Abendmahl und Sakrament festzuhalten, so auch nicht minder — um den Ausdruck Schleiermacher's zu gebrauchen — das Interesse der Frömmigkeit.

Es iſt ein Intereſſe der Frömmigkeit, im Abendmahl den Leib des Herrn ſelbſt zu empfangen, nicht blos eine Kraft, einen Lebensodem, der von ihm ausgeht. Wohl würden wir zufrieden und fröhlich ſeyn, wenn wir auch nur eine ſolche Kraft erhielten, gleich jenem Weibe, das den Saum ſeines Mantels berührte. Aber wenn er ſelbſt Wohnung in uns nehmen will, dürfen wir das verſchmähen? Geht nicht alles Sehnen der Frömmigkeit im Letzten nach der vollkommenen Gemeinſchaft mit Gott in Chriſtus, nach einer Einigung von Perſon zu Perſon, nach dem, daß Er in uns und wir in Ihm ſeyen? und iſt dieſe nicht gerade dadurch gewährt, daß ſein Leib und Blut und er damit nach ſeiner ganzen Perſon in uns eingeht, daß wir nicht blos Leben von ihm, ſondern ihn ſelbſt empfangen? Nicht von einer Befriedigung religiöſer Empfindung, von einem fühlbaren Genuß ſeiner Gegenwart iſt die Rede, ſondern von einer Befriedigung des Glaubens, von dem innerſten Frieden der Seele, den ſie, ſelbſt bei der äußerſten Dürre der Empfindung, im Bewußtſeyn der vollkommenen Vereinigung mit ihrem Erlöſer hat!

Es iſt ein Intereſſe der Frömmigkeit, daß Chriſtus im Abendmahl auf Erden gegenwärtig ſey, auch nach ſeiner menſchlichen Seite, auch leiblich, als der ganze Gottmenſch, daß, wie die einzelne Seele ihn in ſich empfängt und aufnimmt, ſo die Gemeinde ihn in ihrer Mitte wiſſe, nicht blos mit ſeiner Allmacht (ſeiner Macht und Tugend), die uns ja beſtändig umgiebt, ſondern ſelbſt, in Perſon und nach ſeiner ganzen Perſon. Das iſt der Höhepunkt des Gottesdienſtes. Ein ſolcher beſtand in der Oekonomie des alten Bundes, und ſollte er in der Oekonomie des neuen Bundes fehlen? „Wäre der Gott-Mittler," ſagt trefflich Sartorius*), „der Gottheit und Menſchheit vereinigt, mit dem Brode ſeines Lebens und dem Bundeskelche ſeines Blutes nicht inmitten ſeiner Kirche, ſo ſtünde die Kirche der Erfüllung, die

*) Meditationen S. 263.

Kirche des neuen Testaments zurück hinter der prophetischen Kirche des alten Testaments mit der Wolke der Herrlichkeit über der Bundeslade im Allerheiligsten."

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, daß an den Sakramenten Gnadenmittel dargeboten seyen, außer und neben der Predigt des Evangeliums, von einer selbständigen und eigenthümlichen Verheißung, die nicht durch Gründe, sondern durch Kraft, nicht durch Eindruck auf unsere Gedanken und Empfindungen, sondern urschöpferisch als göttliche That wirken, deren Himmelsgut uns nicht durch Aufschwung unseres Glaubens und nach dem Maaße unseres Glaubens, sondern aus freier, herablassender Gnade zu Theil wird, und die da dem Glauben noch ein Anderes und Mehreres gewähren, als er außerdem empfängt.

Es ist ein Interesse der Frömmigkeit, daß die göttliche Gnade im Sakrament durch das Mittel des sinnlichen Elements uns mitgetheilt werde. Ein solches Interesse ist schon überhaupt die Vereinigung des Geistlichen und Sinnlichen in den Gnadenmitteln, weil sie unserem eigenen geistlich-sinnlichen Wesen gemäß ist. Wirkt Gott seine Offenbarung nicht durch das inwendige Licht, sondern durch die sinnliche Sprache, durch das Wort, das wir mit dem Ohr hören, oder mit dem Auge sehen, und durch die Mittheilung von Mensch zu Mensch; so wirkt er auch seine Bundesgemeinschaft und seine vollkommene Vereinigung mit den Gläubigen nicht durch bloße innerliche Vorgänge, sei es auch, daß er sie zugleich durch äußere sinnliche Handlungen abbildet, sondern durch äußere Mittel, durch diese sinnlichen Handlungen selbst und durch deren Spendung von Mensch zu Mensch. Sie erzeugen eben so ursächlich und werkzeuglich jene Gnadenwirkung, als die Predigt des Wortes die Erkenntniß erzeugt, und es ist das unser Interesse, weil es ein Beweis ist, daß wir nach unserem ganzen Wesen, nicht blos nach dem Geiste, sondern auch nach dem Leibe in die Bundesgemeinschaft und in die vollkommene Vereinigung angenommen werden. Insbesondere aber ist die Vereinigung des

Göttlichen und Creatürlichen, wie ſie im Abendmahl beſtehet, ein Intereſſe der Frömmigkeit. Gleichwie der Sohn Gottes Fleiſch und Blut annahm, um uns gleich zu werden, auf daß er uns erlöſen könne, alſo verbindet er nun wieder ſein Fleiſch und Blut dem Brod und Wein, um ſie uns gleich zu machen, auf daß er ſie uns mittheilen, wir ſie aufnehmen können. Denn wir ſollen nicht blos den Geiſt Chriſti, ſondern auch den Leib Chriſti empfangen, daß die Vereinigung vollkommen ſey, der Leib Chriſti aber kann nicht geiſtig, d. i. durch Willen und Glauben, ſondern nur leiblich in Vereinigung von Subſtanz und Subſtanz empfangen werden. Dazu nun iſt nicht der räumliche Abſtand auszugleichen, der den Reformirten ſolche Bedenken macht, ſondern vielmehr der Abſtand des Weſens, daß der irdiſch körperliche Menſch kein Band (Homogenität) zu dem verklärten Leibe Chriſti hat, um ihn aufnehmen, eine Subſtanz mit ihm werden zu können. Dieſen Abſtand auszugleichen, kann nun der ſymboliſche Gebrauch von Brod und Wein nicht dienen, ſondern nur der werkzeugliche, daß Chriſtus ſie, die uns weſensgleich ſind, zu Trägern und Leitern ſeines Leibes und Blutes macht, die an ſich uns weſensungleich ſind*). Nur dadurch, daß der Sohn Gottes menſchliche Natur annimmt, wird er unſer Bruder. Nur dadurch, daß ſein Leib und Blut im menſchlichen Nahrungsmittel, im Brod und Wein, uns gereicht wird, wird er unſerer Seelen Speiſe. So empfangen wir den ganzen Chriſtus, ſeinen Geiſt und Leib, und werden nach unſerem ganzen Weſen in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen, nach Seel' und Leib. Es iſt dieſer wahrhafte Empfang auch des Leibes Chriſti, dieſe vollkommene Vereinigung nicht blos nach Geiſt und Willen, ſondern auch von Subſtanz zu Subſtanz, um derent-

*) Bei dem Leipziger Colloquium bekennen die lutheriſchen Theologen: „Indem man mit dem Munde das Brod und den Wein ohne Mittel und mündlicher weiſe genieße: den Leib und das Blut Jeſu Chriſti aber nicht ohne Mittel, ſondern kraft der geſegneten Elemente, auf himmliſche und übernatürliche, Gott allein bekannte Weiſe . . . .“

willen Luther so unnachgiebig darauf bestanden hat und die lutherische Kirche darauf bestehen muß, daß wir den Leib Christi im Brod und Wein mündlich empfangen.

Es ist, um es zusammenzufassen, die Mystik des christlichen Cultus, welche das religiöse Interesse der lutherischen Kirche ist. Die ebenso unfaßbare als trostreiche Verbindung Gottes und der Creatur ist das Mysterium der Religion und ist auch das Mysterium des Cultus. Solches Mysterium — und zwar an oberster Stelle — ist die Menschwerdung Gottes und die Erlösung des Menschen durch den Sühnetod Gottes. Solches Mysterium ist aber auch der Empfang des Leibes Christi selbst, nicht blos eines Lebens, das von ihm ausgeht, ist seine Gegenwart im Gottesdienst des Abendmahls auch nach seiner menschlichen Natur, ist die Verbindung seines Leibes mit dem creatürlichen Element, mit Brod und Wein, und sein Eingehen in uns mittelst leiblicher mündlicher Nießung. Die reformirte Kirche bewahrt diese Mystik für den Glauben, aber sie verschmäht sie für die Kirche und den Cultus. Sie bekennt so entschieden, als wir, daß der Sohn Gottes unsere Erlösung nicht im Himmel auf rein geistige Weise vollbracht hat, indem er nur einen Menschen als sein Symbol auf Erden zu unserer Veranschaulichung körperlich wandeln ließ, sondern herabgekommen zur Erde und Mensch geworden und das geschaffene Fleisch annehmend; aber für seine fortwährende erlösende Thätigkeit in der Kirche will sie nicht zugeben, daß er zu Erden komme und sich mit dem geschaffenen Elemente verbinde, besteht sie darauf, daß er sie nur im Himmel durch unser Emporheben zu ihm auf rein geistige Weise vollbringe, und zur Erden nur die leeren Sinnbilder uns vorführe zu unserer Veranschaulichung.

Das alles ist also nicht theologische Subtilität, nicht ein Zurechtlegen und Grübeln des Verstandes, sondern das tiefste Interesse der nach Erlösung und Vereinigung mit Gott dürstenden Seele.

Hiernach ist denn der lutherischen Kirche die Bekenntniß-

Einigung oder Bekenntniß-Indifferenziirung in der Sakramentslehre nicht möglich, nicht erlaubt.

Es kommt nun noch hinzu, daß, weil die Lehre Calvin's aus der Zwingli'ſchen entſtanden iſt, als ihrem Kern und Samen, und in weit ſtärkerem Widerſtreite gegen die lutheriſche als gegen ſie, die reformirte Kirche immer in Gefahr iſt, zur Zwingliſchen herabzuſinken. Es iſt nur das feſte, ſcharfe Zeugniß der lutheriſchen Kirche, das ſie noch heute gegen dieſe Gefahr ſchützt, wie es dereinſt Calvin bewog, die Lehre Zwingli's zu ermäßigen. Setzt nun die lutheriſche Kirche ſelbſt ihr Zeugniß aus einer bibliſchen Wahrheit zu einem bloßen Lehrtropus herab, was eben die Bedeutung der Union iſt, ſo hat die reformirte Kirche dieſe ihre Stütze verloren*). Wenn nun auch an ſich auf den Unterſchied der klar erkannten Lehre Calvin's und der Lehre Zwingli's nach unſeren Ausführungen kein Gewicht gelegt werden kann, ſo iſt doch immer für das Gemeindebewußtſein ein gewichtiger Unterſchied zwiſchen jener glaubensbewegten, nach Bewahrung der Sakramente ringenden Darſtellung und dieſer ſplitternackten Läugnung derſelben.

Es kommt ferner dazu, daß der Proteſtantismus im Ganzen die Verſuchung hat, in ein übergeiſtiges, oder, richtiger bezeichnet, überabſtraktes Weſen zu gerathen, und die realen Kräfte, die nach Gottes Plan zur Bewirkung unſeres Heils der Kirche eingepflanzt ſind, einzubüßen, eine Verſuchung, die in dem Widerſtreite gegen den Hang der katholiſchen Kirche nach der ſinnlichen und materiellen Seite gemäß einem Naturgeſetze gegründet iſt. Darum, daß der Proteſtantismus ſeinen reinen Segen bewahre, daß er nicht zu einem Aeußerſten gegenüber dem anderen Aeußerſten werde, das hängt vorzugsweiſe davon ab, daß die lutheriſche Kirche ihren Glauben von den Sakramenten und vom Abendmahl

*) Solchen Verlauf, wie die calviniſche Vorſtellung ſich unvermerkt wieder in die Zwingli'ſche auflöſte, und zwar nicht bei rationaliſtiſcher, ſondern poſitiver Theologie, giebt Ebrard II. S. 655 u. 750.

insbesondere rein und kräftig erhalte, als in welchem die ganze reale Wirkung der Kirche ihr Centrum hat. Man hört jetzt häufig sagen — ich stelle dahin, ob mit Grund — der Protestantismus habe den Geist Christi, aber den Leib Christi habe, wenn auch getrübt, nur der Katholicismus. Würde es gelingen, die lutherische Kirche in die Union aufzulösen, so möchte vielleicht jemand sagen, der Protestantismus habe den Glauben, aber die Sakramente habe, wenn auch getrübt, nur der Katholicismus.

Fünftes Kapitel.

Die Fortbildung der lutherischen Lehre von den Sakramenten.

Es ist ein gewichtiges Wort aus gewichtigem Munde, wenn Julius Müller (Die evangel. Union S. 290) sagt: „... bis zum heutigen Tage ist es der lutherischen Theologie nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Wort sich unterscheiden sollen."

In diesem Ausspruch liegt in der That der Nerv der Unions-Frage. Wenn dem so wäre, daß die lutherische Theologie selbst den Sakramenten keine eigenthümliche Wirkung, keine unterscheidende Bedeutung zuschreiben könnte, dann wäre unsere ganze Ausführung über den Gegensatz der Confessionen ungegründet, dann wäre der lutherische Eifer des Zeugnisses gegen die „Sakramentsläugnung" viel Lärmen um Nichts. Freilich aber wäre dann auch die göttliche Einsetzung der Sakramente und die Einschärfung ihres Gebrauchs viel Lärmen um Nichts. Wozu diese Institute, die blos zum Zankapfel in der Christenheit wurden, wenn sie doch nichts leisten, als das im Glauben angeeignete Wort? Es ist dem aber nicht so. Die lutherische Theologie be-

zeichnet, wie sich überall gezeigt hat, auf ebenso „bestimmte", als „haltbare Weise" die eigenthümliche Wirkung der Sakramente. Nur das Sakrament der Taufe, nicht das im Glauben angeeignete Wort giebt Sündenvergebung und Wiedergeburt, nur das Sakrament des Abendmahls, nicht das im Glauben angeeignete Wort giebt Leib und Blut Christi. Nur vom Sakrament des Altars gilt es, und nicht auch von dem im Glauben angeeigneten Wort, daß es auch im Ungläubigen ein Wunder bewirkt, wenn gleich nicht zum Segen, sondern zum Gericht. Dennoch ist die Behauptung Müller's nicht ohne allen Anlaß. Ein solcher liegt zwar eben hiernach nicht in den sächlichen Bestimmungen der lutherischen Theologie, aber doch in ihrer wissenschaftlich-begrifflichen Darlegung. Die Erörterung hierüber ist, um nicht den Gedankengang zu unterbrechen, und weil sie einer strengern wissenschaftlichen Betrachtungsweise angehört, bis hier verspart worden.

Die Lehre der lutherischen Kirche über die allgemeine Natur der Sakramente und ihre Bedeutung in der ganzen Heilsordnung ist nemlich weder so von Anbeginn correct, noch so übereinstimmend und vollendet in ihrem Abschluß, wie das ihre Lehre vom Abendmahl ist. Luther ist in seinem ersten Anlauf gegen die katholische Lehre vom Sakrament nicht frei von Einseitigkeit. Wie diese dahin führt, das Sakrament als einen magischen Vorgang, außer Zusammenhang mit der Wirkung des Wortes Gottes und dem Glauben zu setzen, so ist er dagegen in Gefahr, es in dem Worte Gottes und den Glauben völlig aufgehen zu lassen. Er bekämpft die vorgefundenen Lehren, daß das Abendmahl (die „Messe") ein Opfer sey, das der Mensch Gott bringt, statt einer Gnade, die Gott dem Menschen zutheilt, daß es ein verdienstliches Werk sey, daß es durch die bloße äußerliche Vornahme ohne innere Betheiligung des Empfangenden (ex opere operato) Gott angenehm und dem Menschen heilbringend sey. Dem entgegen die gewonnene Erkenntniß von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zu wahren, begnügt er sich nicht zu erklären, daß der

Glaube die Bedingung für die gesegnete Wirkung des Sakraments sey, sondern er geht nahe dahin zu erklären, daß der Glaube das Wesen des Sakraments selbst sey. Der Hauptbestandtheil auch des Sakraments ist ihm deshalb das Wort Gottes, das den Glauben wirkt, nemlich die Einsetzungsworte, und die Verheißung, welche sie enthalten (das „Testament"), das Zeichen sey nur beigefügt, um unseren Glauben noch zu vergewissern und zu befestigen, und darum von weit geringerem Werth, als die Verheißung. Darin liegt denn anscheinend eine Gleichheit von Sakrament und Wort Gottes in Wesen und Wirkung, nach welcher der specifische Unterschied gar nicht hervortritt. So Luther in seinem Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und in seinem Sermon von dem neuen Testament. Selbst als er später gegen Carlstadt das Wesen des Sakraments dahin bezeichnet, daß es die von Christus am Kreuz überhaupt erworbene Sündenvergebung dem einzelnen Menschen „austheile" und „darreiche", sagt er sogleich nebenbei dasselbe auch vom Evangelium*). Demzufolge geht denn die Betrachtungsweise von Gleichartigkeit der beiden Gnadenmittel, des Worts und des Sakraments, durch die ganze lutherische Theologie. Sie findet sich zunächst bei Melanchthon, der sie aus jenen Schriften Luther's sofort in sein neues System der Dogmatik (1820) aufnahm**), dann aber fortwährend auch bei den streng lutherischen Theologen — es wird gewöhnlich, das Sakrament nur als das „bekleidete Wort" im Unterschiede des „nakten" zu bezeichnen***). Sie findet sich selbst in dem kirchlichen Bekenntnisse,

*) „Erworben hat sie Christus am Kreuz, das ist wahr; aber er hat sie nicht ausgetheilet oder gegeben am Kreuz. Im Abendmahl oder Sakrament hat er sie nicht erworben; er hat sie aber daselbst durch's Wort ausgetheilt und gegeben, wie auch im Evangelio, wo es geprediget wird." (Walch. XX. 364.)

**) Diekhoff, Abendmahlslehre S. 236.

***) Chemnit. Exam. Pars II. p. 291 ff. Gerhard, Loci tom. VIII (Cotta) p. 249 ff. Quenstedt, Syst. Pars IV. c. 3.

besonders so weit es von Melanchthon verfaßt ist. Es erklärt die Apologie, daß „die Wirkung des Wortes und des Sakraments eine und dieselbe sey."

Hierin lag denn auch für Calvin der Anstoß zu seiner Lehre. Aus jenen ersten Schriften Luther's entnahm er die Gedanken zum Aufbau derselben. Selbst der beständige Gebrauch von den Bildern des „Siegels", „Wahrzeichens", „Handgelds", findet sich schon in ihnen. Das, was wir an Calvin als äußersten Gegensatz gegen das Lutherische bekämpfen, hat also seinen Ursprung nirgend anders, als in Luther selbst, und eben deshalb finden sich auch wieder in der lutherischen Theologie Anklänge zu Calvin's Lehrdarstellung, sie beruhen auf dieser gemeinsamen Abstammung. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß an dem Bestreben, Wort und Sakrament gleich zu stellen, die Theologie der beiden Confessionen eine Verwandtschaft der Methode hat. Man würde aber sehr irren, wollte man hierin Keim und Grundlage für Herausbildung des Consensus suchen. Es ist selbst in diesem Stücke die Uebereinstimmung mehr scheinbar, als wirklich, und es kann jedenfalls nicht die Verwandtschaft in der theologischen Methode zu einer Einigung über den Inhalt der Lehre führen, vielmehr muß der Gegensatz im Inhalte der Lehre dazu führen, auch diese Verwandtschaft der Methode aufzugeben.

Luther's Auffassung ist schon von vornherein selbst bei seinem ersten äußersten Anlauf gegen den Katholicismus etwas ganz Anderes, als was Calvin aus ihr entnommen hat. Er legt nemlich allerdings das ganze Gewicht auf die Verheißung oder das Wort (Testament), der gegenüber das Zeichen (Sakrament) nur untergeordnet sey. Aber er versteht darunter die Verheißung, die in den Einsetzungsworten des Sakramentes selbst enthalten ist, die daher nur im Sakrament und nur für das Sakrament gegeben ist; Calvin dagegen die Verheißung, die anderwärts im Evangelium ohne allen Hinblick auf das Sakrament

gegeben ist. Danach ist bei Luther nur innerhalb des Instituts des Sakraments das Zeichen den Einsetzungsworten untergeordnet, ihr Anhang; bei Calvin dagegen ist das ganze Institut des Sakraments untergeordnet, nur Anhang zu dem Worte Gottes im Evangelium überhaupt. Dem entsprechend stellt denn Luther das Sakrament dennoch als von einer ganz eigenthümlichen Bedeutung dar. Das Sakrament ist ihm nemlich die concentrirte und dadurch gesteigerte Verheißung. Die Einsetzungsworte des Abendsmahls sind die Summa des ganzen Evangeliums. „Was ist das ganze Evangelium anderes, heißt es in dem Sermon vom neuen Testament, denn eine Erklärung dieses Testaments? Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments" (Walch. XIX. 1297), und dann wieder an die Brüder in Böhmen: „Es ist unaussprechlich, wie groß und mächtig diese Worte sind; denn sie die Summe sind des ganzen Evangelii" (ebendaselbst 1595). Während also außerdem sich die Verheißung der Sündenvergebung nur zerstreut findet, so hier in ihrer Quintessenz. Dazu kommt noch, daß Luther in den Zeichen, welche die Verheißung bekräftigen sollen, eben nicht bloße symbolische Handlungen, sondern wirkliche göttliche Gewährungen erkennt. Namentlich hat Luther vom ersten Anbeginn, und als er noch keinen Gegner bestritt als das Pabstthum, dennoch die wirkliche Darreichung des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein nicht blos nicht geläugnet, sondern nachdrücklich bekannt (Walch. XIX. 1274). Das Sakrament hat deshalb seine besondere Glauben erweckende Macht nicht durch den psychologischen Eindruck einer symbolischen Handlung, sondern durch die Wundermacht des göttlichen Wortes, das hier in concentrirter Kraft den Menschen ergreift, und durch die Wundermacht einer göttlichen, übernatürlichen That, die es als Zeichen begleitet*). Deshalb schlägt gegen

*) „Als sollte er sagen: Siehe da, Mensch, ich sage dir zu, und bescheide dir mit diesen Worten Vergebung aller deiner Sünde und das ewige

Luther der Einwand nicht durch, wie gegen Calvin, daß der Glaube dann auch außer dem Sakrament daſſelbe wirke, wie im Sakrament, und deßhalb das Sakrament ein Ueberfluß iſt. Denn er hat darauf die Erwiderung, daß der Glaube außer dem Sakrament nicht möglich wäre, wenn das Sakrament nicht wäre. Es iſt dieſe Quinteſſenz der Verheißung, beſiegelt mit dem Zeichen der wahrhaften Austheilung des Leibes und Blutes Chriſti, was der Halt des Glaubens auch außer dem Sakrament iſt*). Danach erſcheint das Sakrament nicht als ein Anhang (appendix) zu dem an ſich fertigen, des Sakraments nicht bedürftigen Evangelium, wie bei Calvin, ſondern als ein Mittelpunkt im Evangelium ſelbſt.

Für Calvin's Lehre von den Sakramenten iſt deshalb Luther nicht verantwortlich, wenn ſie gleich von ihm entnommen iſt. Aber deſſenungeachtet kann die lutheriſche Kirche nicht bei der Gleichſtellung von Wort und Sakrament, wie ſie aus Luther's erſten Schriften herrührt, verharren. Die einzelnen ſächlichen Beſtimmungen des lutheriſchen Bekenntniſſes heiſchen die Unterſcheidung der Sakramente vom Worte Gottes auch nach Begriff und Bedeutung. Nach ihr geht daher ein Zug durch die

---

Leben. Und daß du gewiß ſeyeſt und wiſſeſt, daß ſolch Gelübde unwiderruflich bleibe, ſo will ich darauf ſterben und meinen Leib und Blut dafür geben, und beides dir zum Zeichen und Siegel hinter mir laſſen ...." (Walch. XIX. 1273). Das Zeichen und Siegel beſteht alſo hier nicht in einem Symbol, ſondern in einer Realität.

*) „Denn wo die Meſſe an ihr ſelbſt genug wäre, jedermann zu helfen, was dürften wir des Glaubens und Gebetes? Möchteſt du aber ſagen: wo das wahr iſt, ſo möchte ein jeglicher wohl auf dem Felde Meſſe halten, oder ſolch Opfer opfern ..... Was iſt es denn noth, daß man Meſſe habe in der Kirche? Antwort: es iſt wahr, ſolcher Glaube iſt genug, und richtet es wahrlich alles aus; aber wo möchteſt du an ſolchem Glauben, Opfer, Sakrament und Teſtament gedenken, wenn es nicht an etlichen bekannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt würde? Gleichwie auch die Taufe und Abſolution, wiewohl ohne ſie der Glaube genugſam iſt, wo man nicht mehr thun kann; doch wenn ſie nirgend wären, wer könnte daran gedenken und glauben, oder wer könnte etwas davon wiſſen oder ſagen?" (Walch. XIX. 1296).

neuere lutherische Theologie*). Es gilt wenigstens den Versuch, „sie auf bestimmte und haltbare Weise" zu geben.

Zunächst unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt durch die Art ihrer Wirksamkeit. Das Wort Gottes wirkt, wenn gleich durch die ihm innewohnende Gotteskraft und unter dem Beistand des h. Geistes, so doch durch das Mittel unserer Ueberlegung und Entschließung, also unseres thätigen Bewußtseyns; die Sakramente dagegen wirken unmittelbar und allein durch Gottes Kraft. Das Wort Gottes zeigt uns nemlich unsere Sünde und Gottes Heiligkeit und das ewige Gericht, und erschließt uns Gottes barmherzigen Rathschluß der Erlösung, so bewegt es uns zu Buße und Glauben. Die Sakramente dagegen setzen das alles als Wirkung des Wortes schon voraus; aber sie selbst bewegen nicht unsern Willen durch Erkenntniß und Vorhaltung und Aufforderung zu einer Entschließung, sondern sie theilen ihm — wenn wir anders ihre Verheißung nicht Lügen strafen wollen — unmittelbar durch ein Wunder eine andere reale Beschaffenheit, einen anderen Lebenszug und eine ihm sonst nicht eigene Stärke mit. Sie führen ein Verlangen nach Gott, eine Kraft des Glaubens in unsere Seele. Sie sind ein schöpferischer Akt Gottes, ähnlich der ersten Schöpfung, welche dem Menschen das Leben einhauchte. Nur dadurch rechtfertigt sich die Behauptung der lutherischen Theologie, daß die Sakramente Werkzeuge (instrumenta, organa) seyen, durch welche Gott wirkt, nicht bloße Zeichen und Pfänder, und daß sie eine Gnade uns mittheilen (exhibiren, appliciren), nicht eine Vorstellung in uns hervorrufen, in Folge deren wir dann eine Gnade ergreifen. Der Glaube, den das Wort und seine Predigt gewirkt, ist die Fassung und die Bereitung der Seele, um derentwillen Gott ihr

*) Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche I. 12—14. Höfling, Das Sakrament der Taufe S. 18. Kahnis Abendmahlslehre S. 276. 327. 328. Diekhoff, Evang. Abendmahlslehre S. 236. Vilmar, Die Theologie der Thatsachen S. 69 ff. u. s. w.

dieſen Segen beſcheidet, und er iſt die That des Menſchen, durch welche er die Wirkung der Gnade in ſich gewähren läßt, ſie bejaht, ſo daß ſie zum Erfolg kommt. Aber der Glaube, die menſchliche That, iſt nicht das Mittel und Organ, durch welches Gott den Segen des Sakraments wirkt, ſondern er ergreift bei demſelben die Seelen unmittelbar durch ſeine That. Die Sakramente ſind viel mehr ein göttliches Wirken des Glaubens, als ein göttliches Wirken durch den Glauben. Wenn auch der Ungläubige den Leib Chriſti empfängt, ſo kann doch der Glaube nicht das Organ für ſeinen Empfang ſeyn; iſt er aber nicht Organ für ſeinen Empfang überhaupt, ſo iſt er auch nicht Organ für ſeinen geſegneten Empfang, ſondern nur die Bedingung und Urſache des Segens *bei* ſeinem Empfang. Darum richtet ſich auch das Maaß des göttlichen Segens im Sakrament nicht nach dem Maaß unſeres Glaubens. Es iſt nicht richtig, wenn *Calvin*, wäre es auch nach *Auguſtin*, ſagt, daß wir nicht mehr Gnade erhalten, als wir mit dem „Gefäße des Glaubens einzuſammeln" vermögen. Der kleinſte Punkt des Glaubens vermag das reichſte Maaß der Gnade zu empfangen, weil Gott kleine Treue mit großem Segen bedenkt, und weil der Glaube nicht Gefäß iſt, die Gnade einzuſammeln, ſondern bloß die Verfaſſung, ſie gewähren zu laſſen. So wirkt nach dem göttlichen Heilsplan die Gnade durch zweierlei Mittel in zweierlei Weiſe auf unſere Seelen: durch das Wort mittelſt unſerer Ueberlegung und Entſchließung, durch die Sakramente unmittelbar; aber beides iſt untrennbar. Das Wort ſetzt neben ſich die Sakramente, die Sakramente neben ſich das Wort voraus *). Es iſt danach die Wirkſamkeit der Sakramente

*) Dieſe Auffaſſung iſt keineswegs unevangeliſch. Es bleibet ſtehen, daß das Weſentliche der Sakramente das *Wort der Verheißung* iſt; aber das Wort wirkt hier eben nicht durch Hervorrufung von Gedanken, ſondern von Kräften. Es bleibt ſtehen, daß die Sakramente nicht durch bloße *äußerliche Vornahme* (ex opere operato) ohne den Glauben des Menſchen ihren Segen wirken; aber der Glaube iſt nicht das Organ dieſes Segens, ſondern nur deſſen Vorbedingung. Es bleibt ſtehen, daß die Sa-

ähnlich der Ausgießung des h. Geistes. Diese Vergleichung paßt um so mehr, als ja namentlich die Wirkung der Taufe im Wesentlichen derselben Art ist, wie jene erste Ausgießung. Die am Pfingstfeste versammelte Gemeinde hatte eine Fassung der Seele nicht wie die katholische, sondern wie die evangelische Lehre sie für den gesegneten Empfang der Sakramente erfordert. Sie war nicht bloß ohne Widerstreben gegen die göttliche Gnade und ohne Todsünde, sondern sie hatte den positiv auf die Gnade gerichteten und der Gnade harrenden Glauben, und ließ im Glauben die Gnade gewähren. Sie erhielt den h. Geist nicht ex opere operato. Aber der h. Geist kam dann auf sie herab, nicht durch das Mittel ihres Glaubens, nicht durch Ergreifung im Glauben, sondern als eine rein göttliche Mittheilung gleich jenem Lebensodem, den Gott dem ersten Menschen einhauchte. Diese Ausgießung wirkte nicht, wie das Wort Gottes und die Predigt, durch das Bewußtseyn der Versammelten, indem sie ihnen Gottes Verheißungen vorhielt, sondern sie wirkte als göttliches Einströmen einer Lebenskraft, als Aufhellung einer Erkenntniß, als Anzündung eines heiligen Verlangens, als Entrückung und Emporhebung über alle irdischen Eindrücke, wie sie nie aus menschlichem Denken und Entschluß kommen können.

Ferner unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt („dem im Glauben angeeigneten Wort"), in

---

kramente nicht magisch wirken. Sie wirken durch das Wort nicht gleich als durch eine Zauberformel kraft eines ihm selbst innewohnenden Gesetzes und Vermögens, sondern kraft der freien That Gottes, der jedesmal die Gnade spendet, die er verheißen, und wirken auf den Menschen nicht ohne sein (wenn auch nur leidentliches und receptives) Bewußtseyn und Willen, und nicht ohne die Mitwirkung des Wortes auf ihn vorauszusetzen. Die Taufe z. B. an Heidenkindern verrichtet, die man dann ihrem Schicksal überläßt, ist wirkungslos und darum unerlaubt. Aber sie wirken ihren Segen nicht durch Belehrung und Versicherung, sondern durch schöpferischen Akt, durch die Hervorrufung eines heiligen Verlangens und Hervorrufung übernatürlicher Kräfte. Schöpferisch ist nicht magisch. Als Bestätigung hierfür beziehe ich mich auf Delitzsch, Biblische Psychologie („Die bewußte und unbewußte Seite des Gnadenwerkes" S. 295—301).

ihrer Wirkung ſelbſt, ihrem Erfolg, ihrer Frucht. Das müßten wir annehmen, auch wenn wir uns gar keine Gedanken darüber machen könnten. Denn wir können von der Frucht des Myſteriums ebenſo wenig als von der Art ſeines Herganges fordern, daß ſie uns begreiflich ſey. Aber wir haben hierfür doch wenigſtens Fingerzeige in der göttlichen Offenbarung. Die Sakramente ſind die förmliche, feierliche Vollziehung der ewigen Bundesgemeinſchaft mit Gott, die Taufe iſt die Aufnahme in dieſelbe für ewig durch die Wiedergeburt, das Abendmahl iſt ihre Vollendung durch die vollſtändige geiſtliche und leibliche Vereinigung mit Chriſtus. Dem entſprechend iſt es ein Zug des Immerwährenden, Dauernden, über dem Wechſel der menſchlichen Entſchließungen Erhabenen, was die Wirkung der Sakramente auszeichnet. Fürs erſte iſt anzunehmen, daß durch die Sakramente nicht bloß unſere jeweilige Willensentſchließung (actus) erweckt und unterſtützt, ſondern unſere Willensſubſtanz (unſere Natur und Weſenheit) verändert, ein göttlicher Keim in dieſelbe gelegt wird, der dann uns verborgen, wie der Same in einem Beete, unter Pflege des h. Geiſtes treibt und wirkt*), daß durch ſie die Gnade zu einer uns innewohnenden Macht und Gabe gemacht wird, entſprechend dem, wie es 1. Samuel 16. heißt: „Da nahm Samuel ſein Oelhorn und ſalbte ihn .... und der Geiſt des Herrn gerieth über David von dem Tage an und förder", und 2. Timotheus 1: „Daß du erweckeſt die Gabe Gottes, die in dir iſt, durch die Auflegung meiner Hände". So würde ſich auch erklären, wie diejenigen, welche nach der Taufe in Sünden gelebt und erſt ſpäter ſich bekehrt, dennoch ihre Bekehrung noch aus der Taufe herleiten müſſen, nicht zufolge des pſychologiſchen Eindrucks der Erinnerung an die Taufe und ihre Verheißung, ſondern zufolge einer in ihnen wirkenden guten Macht, die verborgen gegen das Böſe ringt und zuletzt un-

*) Vergl. meine Fundamente einer chriſtlichen Philoſophie (oder Phil. des Rechts II. 1. 3. Aufl.) §. 39.

ter göttlichem Beistand zum Durchbruch kommt. Dem entspräche denn auch, was schon die alte Kirche lehrt und auch die lutherische Kirche im großen Katechismus bekennt, daß die Sakramente auch auf unsere Leiblichkeit wirken zur Bereitung derselben für die Auferstehung; denn die Leiblichkeit wird nicht durch momentane Akte der Seele, sondern nur durch ihre dauernde Beschaffenheit bestimmt. — *Fürs andere* ist anzunehmen, daß die Sakramente auf die ganze (objektive) Stellung des Menschen im Reiche Gottes, die Art seiner Zurechnung, seiner Führungen, seiner Berufungen einen wesentlichen Einfluß üben, sey es zum Segen, sey es zum Gericht, daß sie nicht bloß eine *Kraft in uns* wirken, sondern auch ein *Zeichen, das vor Gott* gilt. Das ist doch die Natur eines Bundeszeichens. Es heißt vom Regenbogen: „Darum soll mein Bogen in den Wolken seyn, *daß ich ihn ansehe und gedenke an den ewigen Bund* zwischen Gott und allem lebendigen Thier in allem Fleisch, das auf Erden ist". Sollte es nun nicht ebenso seyn, daß, wenn auch ein Christ im Glauben erkaltet, ja fast erstorben wäre, also der Glaube an sich keine Gnade mehr hätte, Gott dennoch das Zeichen der Taufe *an ihm ansähe und an den ewigen Bund gedächte*, den er mit ihm geschlossen, und ihm deßhalb eine Langmuth und ein noch weiterer Versuch zugewendet würde, die ihm um seines ehemaligen Glaubens willen nicht zugewendet würden.

Endlich gemäß diesem allem unterscheiden sich die Sakramente vom Worte Gottes und seiner Predigt nach ihrem *ganzen Wesen* selbst. Das Wort Gottes und seine Predigt ist Aufforderung an den Menschen, die Sakramente sind Gewährung Gottes. Das Wort ist Verheißung, die Sakramente sind Erfüllung der Verheißung, die jedoch für das Erdenleben nicht völlig und insofern selbst wieder eine neue und erhöhte Verheißung ist. Die Einsetzungsworte der Sakramente haben denn auch nicht die Form der Verheißung, sondern der Verleihung: „ich taufe dich, — ich reinige dich von deiner Sünde" — und „nimm und iß, das ist der

Leib des Herrn, gebrochen zur Vergebung der Sünden." Sie ſtellen nicht mehr die Bedingung der Buße und des Glaubens, wie die Predigt, ſondern drücken dem Menſchen das Siegel auf, daß die Bedingung erfüllt iſt. Darum fordern aber auch die Sakramente die Bereitung. „Es prüfe ein jeder ſich recht." Zum Worte Gottes und zur Predigt möge man einen Menſchen auch in der unwürdigſten Faſſung, in gänzlich unbekehrtem Zuſtand bringen, den Ruf zur Buße und die Verheißung des Glaubens darf und ſoll er dennoch und um ſo mehr vernehmen. Aber um die Gabe Gottes, um das Siegel ſeiner Gerechtigkeit zu empfangen, muß der Menſch ſich erſt würdig bereitet haben. So iſt es kein Widerſpruch, daß es heißt „wer da glaubet, der wird ſelig", und dann wieder heißt „wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig", und „wer nicht mein Blut iſſet, hat kein Theil an mir". Der Sinn iſt: „ſo ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht ſelig", und „ſo ich euch nicht das Bad der Wiedergeburt in der Taufe, ſo ich euch nicht mein Fleiſch und Blut im Abendmahl gewähre, werdet ihr nicht ſelig." Der Glaube und das Sakrament als das göttliche Siegel des Glaubens ſind beide erforderlich; aber vom Menſchen iſt nur der Glaube gefordert, das Sakrament reicht Gott. Weil die Sakramente eine vorläufige irdiſche Erfüllung der Verheißung ſind, ſo machen ſie auch immer eine Art Abſchluß im chriſtlichen Heilsprozeſſe. Philippus bekehrt den nach Erlöſung ſehnenden Kämmerer, und da er bereitet iſt, ſo ertheilt er ihm die göttliche Gnadengabe der Taufe, damit iſt ſein Werk am Ziel und er wird entrückt. Desgleichen der Abſchluß des chriſtlichen Gottesdienſtes, das Ziel, bei dem er anlangt, iſt die Feier des Abendmahls. So iſt die chriſtliche Heilsordnung die: zuerſt das Wort Gottes und ſeine Predigt, dann der Glaube, den es wirkt, dann die göttliche Gabe, die dem Glauben ertheilt wird, das Sakrament — ein Prozeß, der aber auf Erden ſich immer wiederholen und in geſteigerter Weiſe ſich wiederholen ſoll bis zu

dem endlichen Abschluß, dem ewigen Sakrament, das ist der ewigen Communion mit Christus.

Durch diese volle Werthschätzung der Sakramente wird die Werthschätzung des Glaubens nicht im mindesten herabgesetzt. Der Glaube ist die Vorbedingung für die segensreiche Wirkung der Sakramente. Der Glaube ist selbst wieder die erste Frucht, welche die Sakramente wirken, nur in und mit dem Glauben gewähren sie die Kraft der Heiligung und der Liebe und die ewigen geistlichen und leiblichen Güter. Der Glaube ist der Gegenstand und das Ziel, für welche die Sakramente bestimmt sind, — daß sie den Glauben des Menschen befestigen (nicht durch psychologischen Eindruck, sondern durch Wunder) und daß sie dem Glauben des Menschen das Zeichen der Anerkennung im Reiche Gottes aufdrücken, das ist ihre Bedeutung. Denn der Glaube, als die Einpflanzung des Menschen in Christus, ist das Centrum seiner ewigen Stellung, ist der Saame, in welchem alle Frucht eingeschlossen ist. Der Glaube hat seine Gnade auch außer dem Sakrament: Gebetserhörung, Tröstung in Leiden, Bewahrung vor Versuchung, Schutz gegen äußere Gefahr, Wachsthum in der Heiligung. Im Glauben allein liegt die Entscheidung für das Seelenheil. Die Sakramente können den Menschen nicht retten, so er nicht durch sie zum Glauben kommt. Wenn die Gnade, welche durch die Taufe in den Menschen gelegt wird, nicht dazu führt, daß er in der Entfaltung seines Gemüthes und in den Führungen seines Lebens zu Bekehrung, Buße und Glauben gelangt, so ist sie vergeblich. Dagegen der Glaube kann den Menschen retten auch ohne die Sakramente. Gerade weil der Glaube das vom Menschen zu Leistende, das Sakrament rein die Gabe Gottes ist, so ist es sicher, daß, wenn der Mensch den Glauben hat, und ohne seine Schuld die Gabe des Sakraments nicht in Empfang nehmen kann, Gott sie dennoch ihm beilegt. Es ist kein Widerspruch, daß Cornelius und Paulus durch ihren Glauben vor der Taufe noch nicht voll hatten, was sie vor Gott bedurften, und

daß dennoch dem Schächer am Kreuze, der ohne Taufe ſtarb, nichts fehlte. Die Sakramente ſind nicht entbehrlich, aber ſie ſind erſetzlich, der Glaube iſt unerſetzlich.

Dem ultraproteſtantiſchen Geſchrei, daß durch ſolche Meinung von den Sakramenten die evangeliſche Grundlehre der Rechtfertigung durch den Glauben verletzt werde, hat ſchon Luther den Mund geſtopft, da er im großen Katechismus ſagt: „Daß aber unſere Klüglinge, die neue Geiſter vorgeben, der Glaube mache allein ſelig, die Werke aber und äußerliche Dinge thun nichts dazu; antworten wir, daß freilich nichts in Uns thut, denn der Glaube, wie wir noch weiter hören werden. Das wollen aber die blinden Leiter nicht ſehen, daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, das iſt, daran er ſich halte, und darauf er ſtehe und fuße. Alſo hängt nun der Glaube am Waſſer und glaubt, daß die Taufe ſei, darin eitel Seligkeit und Leben iſt.“ Es iſt doch nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, daß der Glaube, der da rechtfertigt, nicht blos durch den Eindruck der Predigt auf unſere Entſchließung gewirkt, ſondern zugleich auch durch eine ſchöpferiſche That Gottes erweckt, erhöht und geſtärkt werde, und es iſt doch nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, daß Gott dem Gläubigen nicht blos dereinſt die ewige Vereinigung mit ihm geben will, ſondern auch jetzt ſchon im Sakramente verborgen einen Anfang dieſer Vereinigung gewährt. Nicht führet das dazu, daß wir auf unſere (bequeme) Vornahme der Sakramentshandlungen vertrauend im Kampfe des Glaubens laß werden, ſondern nur dazu, daß wir aus dem Vertrauen auf Gottes Gabe im Sakrament für den Kampf des Glaubens neue Kraft gewinnen, und das iſt ſelbſt Glaube. — Man erhebt den Vorwurf: ihr macht aus der evangeliſchen Kirche eine Sakramentskirche! Das ſey ferne; aber ferne ſey es auch, ſie zu einer bloßen Predigtkirche zu machen!

Dieſe Genaubeſtimmung des Unterſchieds von Sakrament und Wort iſt nur mein Verſuch und ich ſtelle ihn in das Urtheil der

Einſichtigern. Das aber iſt eine in der lutheriſchen Kirche gereifte und gewiſſe Erkenntniß, daß die ältere Gleichſtellung von Wort und Sakrament nicht haltbar, daß ſie mit dem Ganzen der lutheriſchen Lehre nicht vereinbar iſt. Dieſe aber iſt es grade, worin allein noch ein Zug ſcheinbarer Uebereinſtimmung unter den beiden Confeſſionen für die Sakramentslehre beſteht. So wenig alſo hat für dieſe Lehre die lutheriſche Kirche Grund zur Einigung ihres Bekenntniſſes mit dem reformirten, daß ihr vielmehr eine Fortbildung geboten iſt, durch welche ſie ſich noch mehr von demſelben ablöſt.

Sechſtes Kapitel.

Der Lehrunterſchied über die Perſon Chriſti.

Es war das Hauptargument Zwingli's beim Abendmahlsſtreit, daß der Leib Chriſti, weil er im Himmel zur Rechten Gottes ſitze, nicht auf Erden gegenwärtig ſeyn und darum im Abendmahl nicht empfangen werden könne; und auf dieſem Argument ſteht ja auch noch die Lehre Calvin's. Das führte Luther zu der Entgegnung, „daß Gottes rechte Hand nicht ſey ein ſonderlicher Ort, da ein Leib ſolle oder möge ſeyn, als auf einem güldenen Stuhl; ſondern ſey die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend ſeyn kann, und doch an allen Orten ſeyn muß.“ Daß aber Chriſtus auch mit ſeiner menſchlichen Natur, daher ſeinem Leibe überall möge gegenwärtig ſeyn, begründet er wieder ferner damit, daß nach der untrennbaren Einheit ſeiner Perſon die menſchliche Natur in Chriſto an den Eigenſchaften der göttlichen Natur Theil nimmt. Das ſind die Lehren von der Allgegenwart („Omnipräſenz“) oder, wie die Gegner es bezeichnen, Allenthalbigkeit („Ubiquität“) des Leibes Chriſti, und von der Vergemeinſchaftlichung der Eigenſchaften unter den beiden Naturen (communicatio idiomatum), die nachher noch eine weitere theologiſche Ausbildung (durch Brenz, Andreä, Chemnitz),

und zuletzt ihre bekenntnißmäßige Feſtſtellung in der Concordienformel erhielten. Die Reformirten ihrerſeits ſtellten beiden gegenüber die gerade entgegengeſetzte Lehre auf.

Ich muß mit vielen Theologen verſchiedener Zeiten und verſchiedener Richtungen es beklagen, daß Luther und noch weit mehr ſeine Nachfolger ſich durch den Widerſpruch gegen die Abendmahlslehre bewegen ließen, dieſe Lehren als Stütze derſelben zu behandeln, ja zuletzt ſie in den Vordergrund und der Abendmahlslehre ſelbſt gleich zu ſtellen. Sie hätten der Weisheit der Schweizer vielmehr bloß die göttliche Thorheit entgegenſtellen ſollen, wie das anfangs Luther that. Daß die Mittheilung von Leib und Blut Chriſti im Abendmahl verheißen iſt, konnte nicht blos, ſondern mußte genügen, und bedurfte nicht erſt noch einer Stütze durch andere Lehren, durch Beſtimmungen über die Eigenſchaften Chriſti und ſeines Leibes im Allgemeinen, abgeſehen vom Abendmahl. Das hat auch der lutheriſchen Stellung im ſechszehnten Jahrhundert weſentlich geſchadet. Die Abendmahlslehre rein auf die Bibelſtellen gegründet, die vom Abendmahl handeln, mußte die Seelen gewinnen, welche unbefangen und in gläubiger Unterwerfung unter Gottes Wort zur Prüfung kamen. Aber alſo wurde allgemein die lutheriſche Abendmahlslehre als bedingt und abhängig von dieſen Beſtimmungen angeſehen, die, wenngleich bibliſch begründet, doch in der Durchführung vielfach menſchliche Zuthat erhielten, und zu ihrer Faſſung eine ſpekulative Fähigkeit erfordern, ſo daß der gewöhnlichen Begabung die trocknen Einwürfe der Schweizer weit eher einleuchten mochten. — Aber an ſich betrachtet, und getrennt vom Abendmahl, iſt die lutheriſche Kirche bei dieſen Lehren, wenigſtens ihrem Grundgedanken nach, in der Wahrheit, und durften allerdings die entgegengeſetzten Behauptungen nicht unwiderſprochen bleiben.

Mit der Lehre von der „Gemeinſchaft der Eigenſchaften“ verhält es ſich alſo:

Durch die ökumeniſchen Bekenntniſſe, welche beide Confeſſio-

nen anerkennen, steht fest: Christus ist eine Person, aber zwei Naturen, die göttliche und menschliche, in sich vereinigend, diese Naturen sind in ihm „unvermischt und unverwandelt", aber auch „unzertrennt und ungesondert". Es fragt sich aber, was liegt in diesem unzertrennt und ungesondert, oder was bedeutet die Verwerfung der Gegenlehre, daß „die beiden Naturen ohne Gemeinschaft zu einander seyen"? Da antwortet die lutherische Kirche, gestützt auf biblische Zeugnisse: es liegt in der Einheit der Person fürs erste ein Band der beiden Naturen (communicatio naturarum), fürs andere aber auch eine Gemeinschaft ihrer Eigenschaften (communicatio idiomatum) unter ihnen selbst, und zwar die letztere, wie die Dogmatiker es ausführen, in dreierlei Weise:

1) eine Gemeinschaft des Amtes und Werkes, daß Christus unser Mittler, Erlöser, König, höchster Priester, Haupt, Hirte ist nicht nach einer Natur allein oder nach jeder, sondern nur in und kraft der Einigung beider und durch das Zusammenwirken beider.

2) eine Gemeinschaft der Zuschreibung (Attribution), daß alles, was der einen Natur zukommt, doch von der ganzen ungetheilten Person des Gottmenschen, der beides, Gott und Mensch ist, ausgesagt wird: „Gott hat durch sein eignes Blut die Kirche erlöst". „Wir haben das Brod des Lebens mit Augen gesehen und mit Händen berührt". „Sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt". „Der Sohn Gottes ist geboren von Maria, der Jungfrau". Wo doch das „Blut", das „Berührt-Gekreuzigt-Geboren-Werden" dem Gottmenschen von Seite der menschlichen Natur zukommt, aber allgemein, ja gerade unter Nennung der göttlichen Seite von ihm ausgesagt wird.

3) eine Gemeinschaft (Vergemeinschaftlichung) der Eigenschaften (communicatio idiomatum) im eigentlichen Sinne, daß die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaften mittheilt, und das ist der Hauptgegenstand des Streites. Nemlich die menschlichen Eigenschaften (körperlich — aus Fleisch und Blut

— begränzt und umſchrieben — leiden — ſterben — auf- und abſteigen — ſich von Ort zu Ort bewegen — Hunger, Durſt, Schmerz und Hitze empfinden) können nie göttliche Eigenſchaften ſeyn, und umgekehrt die göttlichen Eigenſchaften (allmächtig — ewig — unendlich — allwiſſend — allgegenwärtig — aus ſich ſelbſt — Majeſtät — Anbetung) können nicht menſchliche Eigenſchaften ſeyn. Aber kraft der perſönlichen Einheit empfängt die menſchliche Natur in Chriſto die göttlichen Eigenſchaften und die göttlichen Rechte der Majeſtät und Herrlichkeit (genus majestaticum). Sie empfängt ſie jedoch nicht als ſolche, die zu ihrem eignen Weſen werden, ſondern als die von der Gottheit in Chriſto aus als beſtändige Wirkung jener Einheit der Perſon ſich ihr mittheilen, ähnlich wie glühendes Eiſen die Natur des Eiſens behält, aber doch die Eigenſchaften des Feuers ſich ihm mittheilen. So heißt es in der h. Schrift: „In Chriſtus wohnt alle Fülle der Gottheit leibhaftig". „Mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden". „Gott erweckte Jeſus Chriſtus von den Todten und ſetzte ihn zur Rechten im Himmel über alle Herrſchaft und Gewalt". „In Chriſtus ſind verborgen alle Schätze der Weisheit und Wiſſenſchaft". „Ich bin das Brod des Lebens, das vom Himmel herabkommen.... und das Brod, das ich gebe, iſt mein Fleiſch, das ich für die Welt geben werde". „Der Sohn des Menſchen hat Gewalt, auf Erden Sünden zu vergeben". „Darum hat Gott ihn auch erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen iſt, daß im Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde ſind, und alle Zungen bekennen ſollen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſey zur Ehre Gottes des Vaters". „Wo zwei oder drei in meinem Namen verſammelt ſind, will ich mitten unter ihnen ſeyn". „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt". Wonach alſo Allmacht, Allwiſſenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Majeſtät, Herrlichkeit, Anbetung dem Jeſus Chriſtus zugeſchrieben wird. — Umgekehrt aber eine Mittheilung der menſchlichen Eigenſchaften

an die göttliche Natur wird von der lutheriſchen Kirche nicht angenommen; denn es ſei wohl die menſchliche Natur fähig (capax) von der göttlichen die Eigenſchaften zu empfangen, aber die göttliche Natur könne nicht die Eigenſchaften der menſchlichen empfangen, ohne ſich aufzugeben.

Zwingli dagegen läugnet jedwedes Band unter den beiden Naturen ſelbſt. Alles, was da göttlich iſt, gelte nicht der Menſchheit, alles, was da menſchlich iſt, nicht der Gottheit in Chriſto. Daß die h. Schrift das anders ausdrücke, ſey nur die Redefigur des „Gegenwechſels" (Allöoſis). Er läugnet danach ſelbſt die Menſchwerdung. Das Wort (oder Gott) ward Fleiſch (Menſch), bedeute gerade das Umgekehrte, der Menſch ward Gott, das heißt, die menſchliche Natur ward in die Vereinigung mit Gott angenommen (d. i. angefügt)*). Die Einheit beſteht deshalb nur darin, daß die beiden Naturen Eine Perſon ſind: „nur Ein Chriſtus Jeſus, wahrer Gottes und Mariä Sohn. Der von Ewigkeit her geboren ward bei ſeinem himmliſchen Vater ohne eine Mutter, und in der Zeit von der leiblichen Mutter ohne einen leiblichen Vater". Aber untereinander haben die beiden Naturen in Chriſto ſo wenig gemein, als die Menſchheit in irgend einem Menſchen mit der Gottheit in Gott dem Vater. Auf dieſem Gedanken ſtehen im Weſentlichen auch Calvin und die reformirte Kirche, nur daß ſie in der Anwendung nicht ſo weit gehen. Nach der reformirten Lehre wird daher nur die Gemeinſchaft des Amtes und Werkes angenommen (und das iſt ein Beitritt zur lutheriſchen Lehre gegen Zwingli). Die Gemeinſchaft der Attribution wird für Redefigur erklärt, und nur dieſe Redefigur ſei von den Alten Vergemeinſchaftlichung der Eigenſchaften (ἰδιωματων κοινωνια)

*) „Das Wort iſt Menſch worden, oder Gott iſt Menſch worden (Joan. 1.), ſoll durch den Gegenwechſel recht verſtanden werden alſo: ſintemal Gott gar nichts mehr werden mag, oder aber er wäre unvollkommen, ſo muß dies Wort von der Menſchheit verſtanden werden: der Menſch iſt Gott worden", und das ſoll wieder heißen: „der Menſch iſt zu der Einigkeit der Perſon des Sohnes Gottes angenommen", (Schrift wider Luther, Walch XX. 1497).

genannt worden. Die eigentliche Communikation, d. i. die Theilnahme der menſchlichen Natur an den göttlichen Eigenſchaften wird ſchlechthin geläugnet, die menſchliche Natur in Chriſto erlange durch die Einigung mit der Gottheit nur die „höchſte menſchliche Würde über den andern Geſchöpfen“ und „ausgezeichnete Gaben, wie ſie nur ein Geſchöpf faſſen kann, größer als die der Engel“, aber nichts Göttliches*).

Für die lutheriſche Lehre ſprechen die zahlreichen Stellen der h. Schrift, wie aus den oben angeführten Beiſpielen erhellt. Wären dieſe, wie Zwingli und Calvin annehmen, nur „uneigentlich“ (tropiſch) zu verſtehen, ſo müßte der eigentliche Ausdruck dahin lauten: „ſie haben die menſchliche Natur an dem Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“, „Gott hat die Gemeinden durch das Blut der menſchlichen Natur, die er annahm, erlöſt“, ... „alle Kniee werden ſich beugen vor dem Logos, der in dem Menſchen Jeſu das Sühnewerk vollbrachte“. Daß aber dieſe Ausdrucksweiſe nirgend in der h. Schrift ſich findet, beweiſt, daß ſie nicht die eigentliche, ſondern eine unzutreffende iſt. Wohl wird in der h. Schrift mitunter die Natur bezeichnet, nach welcher etwas von Chriſtus ausgeſagt wird, z. B. „der Sohn Gottes iſt gezeugt aus dem Saamen Davids nach dem Fleiſche“. Allein das bedeutet nur den Urſprung in der einen Natur und die Eigenangehörigkeit an dieſelbe, nicht aber ſchließt es die Betheiligung der andern Natur aus, dieſe iſt vielmehr durch die Beilegung an die ganze Perſon, ja an die Perſon nach der entgegengeſetzten Seite, ausdrücklich anerkannt. Es iſt gerade die Abſicht in der Ausdrucksweiſe der h. Schrift, nicht zu ſondern, daß die Majeſtät und die Anbetung der einen Natur in Chriſto zukomme, das Gekreuzigtwerden der andern; ſondern alles beide trifft als die Eine untrennbare Perſon. Iſt es denn wirklich ein evangeliſches Intereſſe, die gewaltigen Realitäten der h. Schrift zur bloßen hochgehenden Redefigur zu machen?

*) Calv. Inst. II. 14. Pictet theol. christ. l. VIII. c. 10. u. 11.

Für die lutherische Lehre spricht ferner die Forderung aus der Einheit der Person. Das Wesen der Person ist es, daß sie Einheit in ihrer Ganzheit, Ganzheit in ihrer Einheit ist, das heißt, daß in allem, was sie ist, denkt, thut, die ganze Person mit allen ihren Attributen gegenwärtig und wirksam ist*). So ist in jedem, was ein Mensch denkt, empfindet, vollbringt, sein ganzes Denken, Empfinden, Streben gegenwärtig und wirksam. Sein Denken nimmt die Eigenschaften seines Empfindens und Wollens, sein Empfinden und Wollen die Eigenschaften seines Denkens an. Die Totalität aller seiner Lebensverhältnisse, seine verwandschaftlichen, amtlichen, bürgerlichen, kirchlichen Bande, die Begegnisse seines ganzen frühern Lebens sind in jedem Lebensverhältniß und Lebensmomente gegenwärtig. Die Eigenschaften seiner Seele — Edelsinn, Milde, Bosheit, Andacht — theilen sich den Zügen seines Antlitzes mit. Sein Geist wird durch die Beschaffenheit seines Leibes gehoben oder gedrückt, und auch sein Gebein wird fröhlich oder betrübt je nach dem Zustand seines Geistes. Je höher die Person, je mehr sie wahrhaft persönlich ist, desto mehr besteht diese Wechseldurchdringung aller ihrer Kräfte, Eigenschaften, Beziehungen in ihr. Vollends muß sie deshalb in höchster, in absoluter Weise in der höchsten Persönlichkeit bestehen. Im Gottmenschen kann es schlechterdings keine Seite, Beziehung, Empfindung, Kraft, Wissenheit, That, Erfahrniß geben, in der nicht der ganze Gottmensch nach allen seinen Eigenschaften, Beziehungen gegenwärtig und wirksam wäre. Das Band der beiden Naturen in Christus besteht daher nicht blos darin, daß sie einer und derselben Person untrennbar angehören, sondern daß jede in ihrer ganzen Existenz und Wirksamkeit von der andern durchdrungen ist, daß eben diese eine Person des Gottmenschen in jede ihrer Seiten nothwendig auch die andere legt. — — Mit diesem Bande

*) Vergl. meine Ausführungen über das Wesen der Persönlichkeit in meinen Fundamenten einer christl. Philos. §. 6. u. 7. und besonders meine Geschichte der Rechtsphilosophie III. Aufl. S. 499—501.

aller Seiten und Kräfte, welches das Weſen der Perſönlichkeit iſt, iſt nun allerdings das Specifiſche der beiden Naturen in Chriſto noch nicht gegeben. Aber auch hiefür iſt die lutheriſche Lehre in der Wahrheit, wenn man ihren Gehalt aus dem ſcholaſtiſchen Gehäuſe ihrer Darſtellung herausnimmt. Denn abgeſehen von jener unbeſtrittenen Gemeinſchaft des Amts und Werks geht ſie in der That, wenn auch unter anderm Ausdruck dahin, daß die göttliche Natur nicht an den Eigenſchaften dagegen aber an den Zuſtänden und Begegniſſen der menſchlichen Natur Theil nimmt, und umgekehrt die menſchliche Natur nicht an Zuſtänden und Begegniſſen, dagegen aber an den Eigenſchaften der göttlichen Natur Theil nimmt. Alles nemlich, was ſie als Attribution menſchlicher Prädikate an die göttliche Natur aufführt (Gekreuzigt werden, Berührt werden, durch Blut erlöſen), das ſind Zuſtände und Begegniſſe, nicht Eigenſchaften; und alles, was ſie als Attribution göttlicher Prädikate an die menſchliche Natur aufführt, (Allmacht, Allwiſſenheit, Ewigkeit, Anbetung) ſind Eigenſchaften, nicht Zuſtände und Begegniſſe. So verhält es ſich aber auch nach der h. Schrift, wie nach der Nothwendigkeit des Gedankens.

Die göttliche Natur iſt nicht fähig, menſchliche Eigenſchaften anzunehmen, aber ſie kann und ſie muß für das Mittelwerk in menſchliche Zuſtände und Begegniſſe eingehen. Daß alle dieſe Zuſtände und Begegniſſe der ganzen Perſon, alſo auch der göttlichen Natur, zugetheilt („attribuirt") werden, iſt nicht ein bloßes Zuſchreiben, ſondern ein wirkliches Zukommen an die ganze Perſon. Der Gottmenſch hat einen Leib, der nicht bloß der Leib des Menſchenſohnes, ſondern der Leib des Sohnes Gottes iſt: „das Fleiſch des Herrn iſt das eigne Fleiſch des Wortes Gottes, nicht eines andern" (Cyrillus). Der Sohn Gottes erhält menſchliche Empfindung und Erfahrniß als ſeine eigne, daß er ein Hoherprieſter werde, der verſucht worden iſt. Die göttliche Natur ging ein in den ganzen Prozeß der Entwickelung, der Leiden, des Todes des Menſchenſohnes. Wenn Chriſtus empfangen und geboren wird, ſich als

Kind an Bewußtseyn und Erkenntniß entwickelt, schläft, hungert, leidet, stirbt, begraben wird, so widerfährt ihm das alles zwar nach seiner menschlichen Natur, aber die göttliche kann doch dabei nicht unbetheiligt bleiben, sie kann nicht außerhalb der Empfängniß und Geburt bleiben, daß die menschliche Natur allein und als getrennt von ihr empfangen und geboren werde, sie kann nicht in dem Säugling die volle menschliche, ja göttliche Erkenntniß in thätiger Ausübung haben, nicht von seiner Kreuzesangst unberührt in ihrer ewigen Seligkeit und unzerstörbaren Lebendigkeit weilen. Dann wäre alles das nur Schauspiel, oder es wären zwei Christuse. Wenn das Wort Fleisch geworden ist, so ist es auch in die Zustände und die Begegnisse des Fleisches eingegangen als seine eignen, so ist nicht tropisch sondern wirklich der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, ist nicht tropisch sondern wirklich das Wort des Lebens von den Aposteln mit den Augen gesehen und mit den Händen berührt worden. Was ist denn die Entäußerung (exinanitio) anders als solches Eingehen der göttlichen Natur in die Zustände und Begegnisse der menschlichen Natur? Es ist unbestrittene Kirchenlehre, daß Christus während des Standes der Erniedrigung auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften verzichtet. Ist das nun aber nicht ein Eingehen der göttlichen Natur in den menschlichen Zustand? Wenn Christus von den Eigenschaften der Gottheit, der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Schmerzlosigkeit, Nichtsbedürftigkeit keinen Gebrauch macht, also diese Eigenschaften der göttlichen Natur ruhen, hat diese damit nicht die Züge der menschlichen Natur, die Nichtallmacht, Nichtallwissenheit u. s. w. zwar nicht als Eigenschaften, aber als Zustand angenommen?

Gleichwie aber die göttliche Natur nicht an den menschlichen Eigenschaften Theil haben kann, so kann umgekehrt die menschliche Natur nicht an Zuständen und Begegnissen der göttlichen Theil haben, weil diese in ihrer Unwandelbarkeit eben keine Zustände und Begegnisse hat. Sie dagegen kann und muß für das Mittler-

amt Theil erhalten an den göttlichen Eigenſchaften. Die Gottheit in Chriſto kann nichts zurückhalten, von dem ſie ſeine Menſchheit ausſchlöſſe. Die menſchliche Natur, der menſchlich geängſtete Wille, ergab ſich in die Bande, obwohl ſie Legionen Engel zu ihrer Befreiung aufrufen konnte, und iſt dies deshalb das Höchſte freier Selbſtverläugnung und freien Gehorſams. Der Menſch Jeſus konnte nichts denken und ſprechen, ohne daß alle Schätze der göttlichen Weisheit und Wiſſenſchaft darin verborgen waren. In dem Menſchen Jeſus wohnte die Fülle der Gottheit. Ja ſelbſt an der Ewigkeit, dem Seyn von Ewigkeit her, nimmt die menſchliche Natur Theil, obwohl der Sohn Gottes erſt in der Zeit ins Fleiſch gekommen. Der Menſch Jeſus, da er vor den Juden ſteht, ſagt von ſich: „ehe denn Abraham war, war ich", weil der Menſch Jeſus und das ewige Wort, das, ehe die Welt geſchaffen wurde, beim Vater war, untrennbar Eins ſind. Darum, als für die göttliche Natur das Ende der Entäußerung gekommen war, und ſie wieder in den ganzen Gebrauch ihrer Herrlichkeit eintrat, da wurde auch die menſchliche Natur zur Theilnahme an allen Eigenſchaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen Majeſtät erhoben.

Sonach iſt denn der Gehalt der lutheriſchen Lehre der: Es beſteht eine Durchdringung der beiden Naturen zu der Einen ungetheilten Perſon des Erlöſers und ſeinem Einen ungetheilten Mittlerwerk. Es beſteht eine Betheiligung der göttlichen Natur an den Zuſtänden und Begegniſſen der menſchlichen und beſteht eine Betheiligung der menſchlichen Natur an den Eigenſchaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen. Die Erniedrigung nach der göttlichen Natur (exinanitio κενωσις) hat zu ihrem Gegenſtück die Erhöhung nach der menſchlichen Natur (genus majestaticum). Die Gottheit iſt in die Menſchheit völlig eingegangen, damit die Menſchheit in die Gottheit völlig erhoben werde*).

*) Die Darſtellung bei den älteren lutheriſchen Dogmatikern (vergl. z. B. Hollaz) hat das Gebrechen, daß der ſächliche Geſichtspunkt (welches

Die reformirte Lehre, daß die göttliche und menschliche Natur in Christus die Gemeinschaft haben, die untrennbaren Attribute einer und derselben Person zu seyn, dennoch aber untereinander sich nicht durchdringen, beruht auf der Voraussetzung, daß die Attribute außerhalb der Person, die Person außerhalb ihrer Attribute sey. Nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß die Eigenschaften der einen Natur der Person zukommen, ohne daß dieses die andere Natur etwas angeht. Wenn nach Zwingli die beiden Naturen nur Ein Jesus Christus sind, und doch selbst einander nichts angehen; so ist Jesus Christus dabei ohne göttliche und ohne menschliche Natur gedacht, als ein Etwas, das nicht Gott und nicht Mensch ist, dem deshalb das Menschliche zukommen kann, ohne daß es damit seine Gottheit berührt, und umgekehrt. Weil nun aber in Wahrheit die Person nicht außer

---

sind die wirklichen Beziehungen unter den beiden Naturen?) und der sprachliche Gesichtspunkt (welches sind die verschiedenen Redeweisen der h. Schrift?) ineinander gemengt sind, und deshalb schon die Logik fehlt, nemlich Sprachfiguren z. B. Alternation, und Wirkungen z. B. Communikation zu Gliedern einer Eintheilung gemacht sind. In dem genus der Attribution, welches der Sitz dieser Vermengung ist, hat nur die erste Species, daß von der göttlichen Natur Menschliches prädicirt wird (Gekreuzigtwerden), Realität und selbständige Bedeutung, und da sind alle Beispiele nicht Eigenschaften, sondern Begegnisse, Zustände. Die zweite Species, daß von der menschlichen Natur Göttliches prädicirt wird (daß des Menschen Sohn im Himmel war — der zweite Mensch der Herr des Himmels ist), ist nichts anders als die eigentliche communicatio idiomatum, also das andere genus, es ist die Eigenschaft der Ewigkeit und der Herrlichkeit, welche der menschlichen Natur mitgetheilt ist. Die dritte Species, daß dem ganzen Gottmenschen die beiderlei Prädikate beigelegt werden (Jesus Christus gestern und heute, Christus getödtet nach dem Fleisch, auferweckt nach dem Geiste), ist bloß eine andere Ausdrucksweise und enthält in der Sache nichts anderes als das schon Erwähnte. Auf den Gesichtspunkt der Realität zurückgeführt, stellt sich das genus der gemeinsamen Attribution und das genus der eigentlichen communicatio idiomatum in dem einfachen Ausdruck dar, daß die göttliche Natur an den menschlichen Begegnissen, die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften Theil nimmt. Damit beseitigt sich auch die behauptete Differenz Luther's von der nachmaligen Kirchenlehre, daß er auch eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur annehme, welche die Kirchenlehre läugnet. Was er dieser Art annimmt, z. B. daß Gott gestorben u. s. w., ist doch immer nur Theilnahme an Begegnissen, nicht an Eigenschaften.

ihren Attributen, die Attribute nicht außer der Perſon ſind, ſo iſt der Einwurf gegen die reformirte Lehre gegründet, daß bei ihrer Beſtreitung der Durchdringung unter beiden Naturen auch die Einheit der Perſon nicht mehr beſtehen könne. Es beſteht nicht mehr die Einheit der Perſon, wenn der Züricher Conſenſus ſagt: „Chriſtus, ſo weit er Menſch iſt (quatenus homo est), kann nirgend anders als im Himmel geſucht werden", während er, ſoweit er Gott iſt, nach ſeiner Allmacht im Abendmahl gegenwärtig ſey, und der Heidelberger Katechismus ſagt: „nach ſeiner menſchlichen Natur iſt er jetzt nicht auf Erden, aber nach ſeiner Gottheit, Majeſtät, Gnade und Geiſt weicht er nimmer von uns." (Wohlzubemerken von der menſchlichen Natur, nicht bloß vom Leibe iſt das geſagt). Es beſteht nicht mehr die Einheit der Perſon, wenn nach der reformirten Dogmatik in Chriſtus eine menſchliche Natur mit höchſter menſchlicher Würde und mit ausgezeichneten Gaben und eine göttliche Natur mit der Majeſtät, Heiligkeit, Allwiſſenheit u. ſ. w. nebeneinander undurchdrungen beſtehen. Es beſteht nicht mehr die Einheit der Perſon, wenn Calvin von der Ewigkeit Chriſti (daß er vor Abraham iſt) behauptet, nicht bloß daß ſie ihm nach ſeiner göttlichen Natur zukomme, ſondern daß ſie ſeine menſchliche Natur gar nichts angehe (longe ab humanitate alienum erat), und umgekehrt von ſeiner Demuth, nicht den eignen Ruhm zu ſuchen, behauptet, daß ſie ſeine göttliche Natur nichts angehe.

Der Gegenſatz der Confeſſionen in dieſer Lehre liegt aber tiefer, als er in dieſen begrifflichen Beſtimmungen ſich herausſtellt. Zunächſt ſcheint es allerdings, als ſey das Intereſſe bei demſelben daſſelbe, wie in der erſten kirchlichen Lehrentwicklung, dort die menſchliche Natur in Chriſto und deren Realität nicht einzubüßen, hier die Einheit der Perſon nicht einzubüßen. Daher denn auch der gegenſeitige Vorwurf des Neſtorianismus und des Eutychianismus. Allein in der That iſt hier nicht eine Wiederholung der damaligen Stellungen, ſondern etwas ganz Anderes. Die Diver-

genz beruht hier, auch ganz abgesehen von dem äußeren Anlaß des Abendmahlsstreites, auf einem ganz neuen Motiv, und das nicht dem Gebiete der Gotteserkenntniß sondern der Heilserkenntniß angehört, sie beruht auf dem großen Grundmotiv der beiden Reformationen:

Luther's Lehre von der Durchdringung der beiden Naturen in Christo beruht auf seinem innersten Beweggrunde: der Rechtfertigung aus dem Glauben. Daß der Sohn Gottes mit seiner ganzen Person, also auch nach seiner göttlichen Natur, in die Menschheit eingegangen, danach Gott selbst unsre Krankheit getragen, unsre Sünde gesühnet hat, daß der Sohn Gottes mit seiner ganzen Person, also auch nach seiner menschlichen Natur, in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist, danach der Herr der Herrlichkeit unsers Gleichen, unser Bruder ist, daß Christus, der überall bei uns zu seyn verheißen, nicht bloß nach seiner Gottheit als der Allmächtige, Allwissende, sondern auch nach seiner Menschheit, als der da versucht worden ist, der unsere Leiden, unsere Angst an sich selbst erfahren hat, überall bei uns ist — das ist der Brennpunkt des Mittleramts, ist die klarste Enthüllung des Sühnewerks, der tiefste Trost und die freudigste Hoffnung unsrer Seele. Ist in Christus selbst kein Band der menschlichen Natur zur göttlichen, so haben auch wir ein solches nicht. Ist Christus uns nur nach seiner Gottheit gegenwärtig, so ist er uns nicht als Mittler und Heiland gegenwärtig, so ist er uns „nichts nütze".

Ebenso beruht bei Zwingli die Läugnung der Durchdringung der beiden Naturen in Christo auf seinem innersten Beweggrunde: daß es nichts Heilwirkendes außer (praeter) Gott gebe, nichts Geschaffenes Träger der Gottheit seyn könne. Darum gebührt der menschlichen Natur in Christo keine Anbetung, das wäre Götzendienst, sondern Gott allein ist anzubeten (solus deus adorandus est). Darum ist das Fleisch Christi von keinem Nutzen (ut caro Christi ne spectanda quidem sit). Darum kommt der menschlichen Natur in Christo kein Antheil an dem

Heilswerke zu, sondern unser Heil ist von Gott allein zu erwarten. Die genugthuende Macht im Sühnewerk kommt bloß der Gottheit in Christus zu, nicht dem leidenden handelnden Menschen, sondern nur dem Logos, welcher diesem leidenden und handelnden Menschen innewohnt*). Calvin steht auch hier zu Zwingli wie in der Abendmahlslehre, er ermäßigt seine Gedanken in der Durchführung, aber er steht doch auf seinen Gedanken.

Dort also ist das Motiv die evangelische Sehnsucht nach Sündentrost und Erlösung, die sich in das Mysterium der Menschwerdung Gottes versenkt, der nur das völlige Eingehen des Sohnes Gottes in die Menschheit, die völlige Erhöhung des Menschensohnes in die Gottheit Frieden giebt; hier der antikatholische Eifer gegen Götzendienst, gegen Vermischung Gottes mit der Creatur, der nur in der absoluten Scheidelinie zwischen Gott und der Creatur, ginge diese Scheidelinie selbst durch die Person des Erlösers, sich gesichert findet. Luther's Ausspruch „ein Heiland ohne seine menschliche Natur ist mir nichts nütze", und Zwingli's Ausspruch „solus deus adorandus est" klären die Divergenz mehr auf, als alle die feinen Bestimmungen der beiderseitigen Dogmatiker. Mögen immerhin die begrifflichen Bestimmungen der lutherischen Kirche in dem und jenem zu weit gehen, in dem und jenem der Berichtigung bedürfen — die ganze Sache liegt über unserm Begriff — ihr Grundmotiv, ihre religiöse Stellung zu der Lehre ist die richtige**).

*) Opp. Tom. III. p. 264. u. 265. Thomasius II. 286—289. und die daselbst citirten Ausführungen von Schenkel und Schneckenburger.

**) Die katholische Lehre steht hierin scheinbar auf Seite der reformirten, in der That auf Seite der lutherischen Kirche. Wohl bestreiten katholische Dogmatiker die communicatio idiomatum, weil sie dieselbe nur in ihrer scholastischen Erscheinung auffassen: sie sagen da nicht mit Unrecht dagegen, wenn die Eigenschaften gemein werden, wird eben die Natur selbst gemein. Aber man frage das katholische Volk oder ein katholisches Concil, ob sie nicht den ganzen Christus, einschließlich seiner menschlichen Natur, anbeten, ob Maria nicht den ganzen Christus, einschließlich seiner göttlichen Natur, empfangen, ob nicht der ganze Christus, einschließlich seiner menschlichen Natur, bei uns ist, so wir in seinem Namen versammelt sind.

Die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi steht in weit untergeordneter Linie. Abgesehen von dem Empfang des Leibes Christi im Abendmahl, für den es ihrer nicht bedarf, hat sie gar kein religiöses, sondern blos ein spekulatives Interesse, und sie hat dem entsprechend auch keine direkten Zeugnisse in der h. Schrift. Die Kirche kann ihrer Bejahung und Verneinung entbehren. Sollte es aber Aufgabe der Theologie seyn, eine Vorstellung hierüber zu bilden, so kann es keine andere seyn als die lutherische.

Die Allgegenwart wird von Luther dem Leibe Christi in der Art zugeschrieben, daß er nicht wie ein irdischer Körper „Raum giebt und Raum nimmt", sondern nach seiner Einheit mit Gott „ihm alle Creaturen gegenwärtig sind und er ihnen" *). Sie hat also nicht den Sinn einer Ausfüllung alles Raumes oder Ausdehnung durch allen Raum, sondern einer Ueberräumlichkeit, einer Herrschaft über allen Raum, und damit übereinstimmend lehrt auch die Conkordienformel, daß Christus mit seinem Leibe „gegenwärtig seyn könne und gegenwärtig sey, wo er wolle". Die Beweisführung Calvin's gegen diese Lehre geht überall nur auf die Vorstellung einer alles erfüllenden Ausdehnung, daß Christi Leib an allen Orten Raum gebe und Raum nehme, also einer Existenz unter dem Raume. Seine gerühmte unerbittliche Logik bewegt sich deshalb darin, den Widersinn einer Vorstellung aufzuzeigen, die Luther nie in den Sinn kam. Solche Herrschaft über den Raum müssen wir aber dem Leibe Christi zuschreiben, so wie wir annehmen, daß er wirklich verklärt ist, daß Christus

*) Luther führt nach den Scholastikern aus, wie es dreierlei Art räumlicher Gegenwart gebe, zuerst jene begreifliche, wie Christus auf Erden ging; dann die unbegreifliche geistliche Weise, da er keinen Raum giebt noch nimmt, sondern durch alle Creaturen fährt, wie er aus verschlossenem Grabe fuhr, durch die verschlossenen Thüren kam; endlich die göttliche himmlische Weise, da er mit Gott eine Person ist, wonach alle Creaturen ihm absolut durchläufig und gegenwärtig sind. Er setzt aber dann selbst noch sehr entscheidend hinzu: „Ob nun Gott noch mehr Weisen habe und wisse, wie Christi Leib etwa sey, will ich hiermit nicht verläugnen u. s. w."

zur Rechten Gottes sitzt, an seiner Allmacht Theil nimmt; denn danach kann er nicht den Bedingungen und Schranken des Raums unterworfen seyn, die nur dem irdischen Daseyn angehören. Es ist das Gleiche auch mit der Zeit. Christus ist auch „allenthalben" in der Zeit, es ist kein Zeittheilchen, in das er nicht hereinzuwirken vermöchte. Aber er ist nicht unter der Zeit, ihm sind alle Dinge Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zumal, er harrt nicht einer Zukunft, hat nicht Wehmuth über eine entschwundene, unwiderbringliche Vergangenheit, seine Thaten sind nicht von der Art, daß sie Zeit geben und Zeit nehmen, daß, weil er jetzt die eine verrichtet, er so lange nicht die andere verrichten kann. Also wie Gott, und Christus, in der Zeit wirkt und doch nicht unter der Zeit steht, sondern als der Ewige alle Zeit durchdringt, ebenso ist auch der verklärte Leib Christi in Raum und Oertlichkeit gegenwärtig, wo er will, und dennoch nicht unter dem Raum, nicht Raum ausfüllend, an Raum gebunden. Da Zwingli und Calvin eben nur die Vorstellung einer Existenz unter dem Raume haben, so vermögen sie der unbegränzten Ausdehnung im Raum, die sie den Lutheranern unterlegen, nichts gegenüberzustellen, als die Beschränkung auf einen Raum. Christi Leib ist im Himmel räumlich festgehalten und kann nicht zur Erde kommen. Auch für Christus liegt nach ihrer Vorstellung der Raum und liegen die Objekte auseinander, so daß er, während er bei dem einen Menschen weilt, nicht bei dem anderen weilen, und liegen die Zeiten auseinander, daß er nicht in einem Momente, wo Tausende zum Abendmahl gehen, zu allen kommen kann. Ist diese Vorstellung richtig, so ist Christus nach seiner menschlichen Natur nicht blos nicht auf Erden (wie der Heidelberger Katechismus sagt), sondern auch nicht im Himmel, sondern nur in dem engen Raum im Himmel, den sein umschriebener Leib einnimmt, und werden dereinst auch die Seligen nur abwechselnd in langen Zwischenräumen die Gnade seiner leiblichen Gegenwart haben. Mit Recht wirft deshalb Luther den Schwei-

zern vor, daß ſie die Himmelfahrt Chriſti ſo verſtehen, als wenn der Himmel Chriſtum, und nicht Chriſtus den Himmel eingenommen hätte. Allein bei Gott iſt vielmehr alles Ausgedehnte im Centro gedrungen und Eins. Er iſt dadurch „allen Dingen gegenwärtig und alle Dinge ſind ihm gegenwärtig". Er hat dieſe Allgegenwart, weil Alles in ihm iſt — in ihm leben, weben und ſind wir —, weil er ſelbſt der Raum iſt, oder, bezeichnender, weil der Raum nur der Ausdruck (die Abſtraktion) iſt für die Umſchließung aller Dinge in Gott und die Exiſtenzgränze, die er ihnen gegen einander anweiſt, der er ſelbſt aber nicht unterliegt. An dieſer Allgegenwart muß aber nothwendig auch Der Theil nehmen, der zur Rechten Gottes, der ſelbſt im Centro iſt — Chriſtus und zwar der ungetheilte Chriſtus.

Das muß anerkannt werden, daß die reformirte Lehre hierin zugleich ein wohlbegründetes Moment vertritt, nemlich die wirklich menſchliche Natur in Chriſtus zu wahren. Dieſem Moment muß die lutheriſche auf alle Weiſe gerecht werden, und ſie kann ihm gerecht werden ohne alle Abweichung von ſich ſelbſt durch Verdeutlichung, und auch das iſt Annäherung, iſt Schritt zur Union.

Es iſt nemlich die lutheriſche Lehre nie ſo verſtanden worden, daß die Eigenſchaften bez. Begegniſſe und Zuſtände in eben der Weiſe, wie ſie der einen Natur angehören, auch der anderen zukommen. Einestheils würde das zu einer völligen Vertauſchung der Eigenſchaften führen, anderntheils würde damit jeder Unterſchied der beiden Naturen aufgehoben. Es wäre das wirklich jene von der Kirche verworfene Lehre des Eutyches: „ich bekenne, daß unſer Herr aus zwei Naturen vor der Einigung geworden iſt, aber nach der Einigung bekenne ich eine Natur." Dieſem Abweg begegnet die lutheriſche Lehre durch die Beſtimmung, daß auch durch die Einheit der Perſon die eine Natur die Eigenſchaften bez. Begegniſſe der anderen keineswegs von ſelbſt und als ihre eigenen Prädikate hat, ſondern ſie nur beſtändig als Wirkung aus dem einheitlichen Leben der Perſon erhält. Darin liegt aber

bereits eingeſchloſſen, daß die eine Natur die Eigenſchaften bez. Begegniſſe der anderen nur nach ihrer Weiſe, da ſie immerdar ſie ſelbſt bleibt, erhält, und daher möglicherweiſe dieſe Eigenſchaften ſich bei ihr anders arten als bei der Natur, deren Ausfluß ſie ſind. Das wird auch durch jenes authentiſche Gleichniß vom glühenden Eiſen beſtätigt; denn dieſes erhält zwar die Eigenſchaft des Feuers, aber ſie wird doch kraft ſeiner Natur zu einer anderen, als ſie am Feuer ſelbſt iſt, auch das glühende Eiſen hat nicht die Stoffloſigkeit, nicht das Lodern. So denn auch mit dem Verhältniß der Naturen in Chriſtus. Wenn durch das einige Leben der Perſon die göttliche Natur in die Begegniſſe und Zuſtände, daher die Schranken der menſchlichen eingeht, ſo erfährt ſie dieſelben doch dadurch nicht gleich der menſchlichen als eine ſolche, die begränzt iſt, ſondern die ſich ſelbſt begränzt, nicht als eine, die da leidet, ſondern die das Leiden thätig auf ſich nimmt, die Begränztheit wird an ihr zur Begränzung, das Leiden zum Mitleiden. Die göttliche Natur bleibt, indem ſie auf ſolches alles eingeht, doch auch wieder auf uns unbegreifliche Weiſe über dem allem als die ewig Unwandelbare, und iſt dieſes deshalb für ſie nicht Privation, ſondern Appropriation. Ebenſo umgekehrt, wenn durch das einige Leben der Perſon die menſchliche Natur an den Eigenſchaften, Kräften und „Prärogativen“ der göttlichen Theil hat, ſo werden ſie eben in ihr, die nicht aufhört, menſchliche Natur zu ſeyn, doch von anderer Art als in der göttlichen Natur ſelbſt. Wenn ſie an der göttlichen Allmacht Theil nimmt, ſo heißt das nicht, daß ſie ſelbſt aus ſich heraus alle Dinge vollbrächte, ſondern daß Chriſtus nach ſeiner ganzen Perſon, alſo auch nach ſeiner menſchlichen Natur alles bei dem Vater vermag, der die Werke vollbringt (Joh. 14). Wenn ſie an der göttlichen Allwiſſenheit Theil nimmt, ſo behält ſie die diskurſive oder intuitive Weiſe des menſchlichen Wiſſens und wird in dieſer durchdrungen durch das ſchaffende Wiſſen der Gottheit. So iſt denn auch die Verklärung des Leibes Chriſti nicht eine bloße Steigerung der

menschlichen Natur, sondern daß die Gottheit ihn durchstrahlt, die Lichteigenschaft der göttlichen Natur ihm mitgetheilt wird, aber doch so, daß er nicht aufhört menschlicher Leib zu seyn, und darum auch die Lichteigenschaft in ihm eine andere wird, als in der göttlichen Natur selbst. Es ist also zuzugestehen, was die Züricher sagen, daß Christi Leib „verklärt" ist, aber nicht „vergottet"; allein die vollkommene Verklärung ist Mittheilung der göttlichen Eigenschaft. Hiernach ist keine Gefahr, daß die menschliche Natur durch Vergöttlichung verschwinde und abhanden komme, und ist keine Gefahr, daß die göttliche Natur herabgezogen, verendlicht werde. Es ist Pantheismus, zu lehren, daß Gott zum Menschen (zum Endlichen) geworden, daß er in der Menschheit aufgegangen sey. Es ist aber vulgärer Rationalismus, zu läugnen, daß Gott Mensch geworden, daß er in die Menschheit selbst und völlig eingegangen. Es ist die halbe Philosophie Zwingli's, welche an diesem heiligen Mysterium markket, weil Gott, wenn er Mensch geworden, nicht mehr Gott sey*). Es ist der kindliche Glaube und ist die ganze Philosophie, welche es voll bekräftigen.

Eben danach darf denn auch die lutherische Lehre nicht dahin verstanden werden, daß dem Leibe Christi die Allgegenwart in der Art zugeschrieben würde, wie Gott selbst, daß er, gleichwie Gott, der Raum wäre, der alle Dinge in sich schließt, sondern dadurch, daß er im Centrum bei Gott ist, ist er, wiewohl selbst in sich begränzt, oder vielmehr sich begränzend, dennoch als der Begränzte (Umschriebene) allen Dingen gegenwärtig. Luther gebraucht das Gleichniß, wie in einem Krystall ein Fünklein in opalo ist und doch an allen Enden des Steines als dort befindlich erscheint, also Christus „im Mittel aller Creatur gleich als

*) „So muß ja, der vor Gott war, jetzt Mensch seyn. Das Wasser ist zu Wein worden, so war ohnzweifel, das vor Wasser gewesen, jetzt Wein und nicht Wasser; also auch müßte der jetzt Mensch seyn, der vor Gott war, und nicht mehr Gott seyn" (Walch. XX. 1497). Dem entsprechend Pictet: der menschlichen Natur können nicht göttliche Eigenschaften mitgetheilt werden, alias Deus esset.

an einem Ort.“ Danach iſt Gott allgegenwärtig, als der ſelbſt den Kryſtall des Univerſums, das ſein eigener Gedanke iſt, in ſich ſchließt, und iſt der Leib Chriſti allgegenwärtig gleich als das Fünklein im Kryſtall. Darum iſt nach lutheriſcher Lehre keineswegs aufgegeben die Umſchriebenheit des Leibes Chriſti, dieſe wird von Luther und von der lutheriſchen Kirche ſo nachdrücklich bekannt, als von der reformirten. Darum iſt nach lutheriſcher Lehre keineswegs ausgeſchloſſen der Aufenthalt am beſtimmten Orte (im Himmel), Luther behauptet ihn zwar nicht, aber giebt die Möglichkeit zu — nur immer, daß er den Ort, nicht der, Ort ihn einnehme. Darum iſt nach lutheriſcher Lehre die Allgegenwart des Leibes Chriſti keineswegs ein Ueberallſeyn („Ubiquität“), ſondern eine Macht, überall zu ſeyn, eben weil ſie nicht ſeine eigene Weſenheit, ſondern das Wirken der Gottheit in ihm iſt. So wird es beim Abſchluß der Lehre in der Concordienformel ausdrücklich bekannt. Wohl iſt Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur überall gegenwärtig, wo ſeine Gottheit iſt, weil er ohne ſeine menſchliche Natur (ſein Verwandtſchaftsband zum menſchlichen Geſchlecht, ſein Verſuchtwordenſeyn u. ſ. w.) nicht Chriſtus wäre. Aber nach ſeinem Leibe (der doch wieder ein beſonderes in ſeiner menſchlichen Natur iſt), iſt er nur da gegenwärtig, wo er es ſeyn will; weil der Sohn Gottes nicht mit ſeinem Leibe behaftet, ſondern der Herr ſeines Leibes iſt. Bei ihm, der im „Mittel aller Creatur“ iſt und auch im Raum immer überräumlich bleibt, heißt Gegenwart und Nichtgegenwart nur ſo viel als Erweiſung und Nichterweiſung. Darum iſt durch die lutheriſche Lehre auch keineswegs der zweite Glaubensartikel verſehrt, nicht aufgehoben, daß Chriſtus wirklich aufgefahren iſt zum Himmel und erſt zum jüngſten Gericht wieder kommen wird zur Erde. In offenbarer Weiſe, wie er es dann ſeyn wird, iſt jetzt Chriſtus ganz und gar nicht auf der Erde, auch nicht nach ſeiner Gottheit. In geheimnißvoller Weiſe iſt er bei uns alle Tage bis ans Ende der Welt, und zwar der ganze

Christus, nach seiner menschlichen wie göttlichen Natur. Mit seinem Leibe ist er auch nicht in geheimnißvoller Weise bei uns, erweist er sich uns nicht, außer da, wo er es verheißen, im heiligen Sakrament des Abendmahls. Es ist demnach durch die lutherische Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi, so sie richtig verstanden wird, der wirklichen Leiblichkeit mit nichten etwas vergeben.

Alles das will ich nur so verstanden wissen, wie Luther sagt: „Nicht denke ich, daß solches gewiß so sey, sondern daß Gott solches nicht unmöglich sey.“ Alles das gebe ich nur für einen ungewissen Versuch wissenschaftlicher Zurechtlegung und Veranschaulichung. Sicher und gewiß ist nur der Grundgedanke: die Durchdringung göttlicher und menschlicher Natur. Mit ihr aber öffnet sich ein unabsehbares Gebiet von Fragen, wie in dem Reichthum der Beziehungen der göttlichen und menschlichen Natur eine jede (nach ihrer besonderen Weise) die andere berühre, durchdringe oder von ihr durchdrungen werde und in dieser Durchdringung sich arte. Können wir doch schon in die innere Werkstätte der menschlichen Persönlichkeit, ja unseres eigenen Selbstbewußtseyns nicht hineinsehen, wie vollends in die Tiefe des Gottmenschen. Am allerwenigsten können wir von der Allgegenwart des Leibes Christi uns eine Vorstellung bilden, da wir einestheils, als selbst unter dem Raume stehend, ein überräumliches Daseyn nicht zu fassen vermögen, anderntheils die Beschaffenheit dieses verklärten Leibes in ihm selbst nicht kennen, ohne die doch gewiß sein Verhalten zum Raum und zu den Dingen im Raume nicht zu begreifen ist. Das alles ist ein heiliges Mysterium, vor dem wir ahnend und sehnend stehen, in das eindringen zu wollen Vermessenheit wäre. Die Lehre von der Durchdrungenheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo führt uns nur den rechten Weg bis an die Pforte des Heiligthums, nicht unternimmt sie es, dasselbe zu erschließen.

Der Lehrunterschied über die Person Christi ist, wenn er

allein ſtände, nicht in dem Grade ein Hinderniß der Kircheneinigung, wie der über das Abendmahl. Hat er doch auch die Kirchentrennung nicht herbeigeführt! Die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Chriſti iſt, abgeſehen von der Anwendung auf das Abendmahl, von gar keinem religiöſen Intereſſe. Die Lehre von der Durchdringung der beiden Naturen iſt allerdings, wie gezeigt worden, von einem tiefen religiöſen Intereſſe und ein weſentlicher Fortſchritt der lutheriſchen Theologie, und ſie darf deshalb von der lutheriſchen Kirche nie aufgegeben oder für indifferent erklärt werden. Aber einestheils geht die theologiſche Ausführung dieſer Lehre in der Conkordienformel weiter, als ſie Gegenſtand des kirchlichen Bekenntniſſes ſeyn darf, anderntheils gehört dieſe ſo weſentlich ſpekulative Lehre nicht in dem Maaße wie die Abendmahlslehre dem Gemeindebewußtſeyn an. Darum wenn über das Abendmahl die lutheriſche Lehre angenommen würde, ſo möchte immerhin die Ubiquität außerhalb des kirchlichen Bekenntniſſes bleiben, und auch die Mittheilung der Eigenſchaften in demſelben nicht die ſcharfe Durchführung erhalten, indem durch die lutheriſchen Beſtimmungen über das Abendmahl in Verbindung mit den ökumeniſchen Bekenntniſſen wenigſtens die entgegengeſetzte Lehre über die Perſon Chriſti ausgeſchloſſen iſt, und darauf hin die ſchärfere Durchführung der Theologie vertraut werden dürfte. Allein fürs erſte, ſo lange der Gegenſatz in der Lehre vom Abendmahl beſteht, iſt der Gegenſatz in der Lehre von der Perſon Chriſti noch eine bedeutende Verſtärkung deſſelben. Fürs andere muß das immer an ſich und unbedingt als ein Hinderniß der Einigung betrachtet werden, daß die reformirten Bekenntniſſe die der lutheriſchen Lehre entgegengeſetzten Beſtimmungen enthalten, daß namentlich das populärſte aller reformirten Bekenntniſſe, der Heidelberger Katechismus, der nicht, gleich der Conkordienformel, ein Buch der Theologen, ſondern das Buch der Gemeinde und die Quelle für den Jugendunterricht iſt, ſo nachdrücklich erklärt, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur im Himmel weilt und nicht zur

Erde kommen kann. An der Weiſe, wie alſo die reformirte Kirche ihre Lehre von der Geſchiedenheit der beiden Naturen in das Bewußtſeyn der Gemeinde einprägt, ſtellt ſich auch hierin der Einigung ein unüberſteigbares Hinderniß entgegen. Es kann im lutheriſchen Bekenntniß allenfalls darauf bis zum gewiſſen Grade verzichtet werden, poſitiv die Beſtimmungen für die Einheit der Perſon darzulegen, aber nicht darauf, negativ alle Zertrennung derſelben auszuſchließen*).

Siebentes Kapitel.

Die reformirte Prädeſtinationslehre.

Ein nicht minder entſcheidendes Hinderniß der Union, als die reformirte Abendmahlslehre, iſt, ſo weit ſie beſteht, die reformirte Lehre der Prädeſtination.

*) Das neueſte größere Werk für die reformirte Abendmahlslehre: Ebrard, „Das Dogma vom Abendmahl“, iſt mit eben ſo viel Gabe als Gelehrſamkeit verfaßt; aber ſo anerkennungswerth es beſonders durch ſeine Gedankenanregung iſt, ſo haben wir doch gegen daſſelbe die durchgreifende Einrede, daß es die beiderſeitigen Lehren nicht ſo darſtellt, wie ſie wirklich ſind, mitunter geradezu ihre Charaktere gegen einander vertauſcht, insbeſondere daß der Verfaſſer ſeine eigenen Auffaſſungen, die er gerade aus lutheriſcher Bildung unterſtützt durch deutſche Spekulation gewonnen, Calvin unterlegt, dem ſie völlig fremd ſind.

Nach Ebrard iſt es Calvin's Lehre, daß der Leib Chriſti durch und durch nur Kraft (virtus) ſey, und deßwegen, obwohl er im Himmel als an einem beſonderen Ort weilt und ſelbſt umſchrieben iſt, dennoch ſich an allen Orten mittheilen kann, daß aber eben deshalb dieſe Mittheilung eine „außerräumliche, centrale“ ſey. Das ſey, wie auch ſchon Leibnitz bemerke, die höhere Löſung zwiſchen Zwingli und Luther, die ihn beide als Subſtanz faſſen, wonach er entweder nach Zwingli, im Himmel eingeſchloſſen, nicht auf Erden ſich mittheilen kann, oder nach Luther unendlich ausgedehnt ſeyn müſſe: „Der verklärte Leib Chriſti iſt ihm ſeiner Subſtanz „nach durch und durch Kraft (virtus)“ (II S. 556.) „Wie vollends beim „verklärten Leibe — —, wo der ganze Leib durch und durch Kraft iſt, und „eben in dieſer Kraft der Seele, ſich im Raum zu projiciren, und jeden „Augenblick Stoff zu werden, und mit Subſtanz ſich zu umkleiden, die Sub„ſtanz des Leibes beſteht! Wenn man dies beachtet, ſo wird man nicht mehr

Sie iſt von Zwingli am Ende ſeiner Laufbahn verkündet, aber Calvin hat ſie vollſtändig und zuſammenhängend durch-

---

„ſagen dürfen, Calvin bringe es doch nicht zu einer wahren Vereinigung „mit Chriſto, weil er nur eine virtus vom Leibe Chriſti ausgehen laſſe. „Nur eine virtus. Der ganze Leib Chriſti iſt ja ſelber nichts als virtus, „durch und durch!“ (S. 414). „Chriſti umſchriebener Leib hat die allmäch„tige Kraft, ohne lokales Herabkommen doch real bei und in uns zu ſeyn. „Wie Chriſtus im Himmel ſeine Seele projicirt, ſo projicirt er ſie in jedem „Communikanten“ (415.) „Sobald man den verklärten Leib Chriſti als „reine Kraft begriff, ſo war die Möglichkeit gegeben, die Realität ſeiner Mit„theilung zu vereinigen mit der Wahrheit ſeines Seyns im Himmel und „ſeines Umſchriebenſeyns. Seine Mittheilung verhielt ſich zu ſeinem Seyn „analog, wie das ausgeſtrahlte Licht zum ausſtrahlenden Licht (nur analog, „weil das Licht durch Raumintervalle lokal durchgeht) . . . . . Darauf „kommt uns aber alles an, daß man in der Mittheilung Chriſti eben „dieſe beiden Momente feſthalte, ſein unverändertes Seyn im Himmel, und „ſein dadurch nicht behindertes Sichſelberausſtrahlen, welches letztere ein nicht „durch lokale Medien geſchehendes, ſondern die Raumesſchranke allmächtig „überwindendes iſt. Dieſer Auffaſſung ſteht entgegen die mechaniſch-ſinnliche „der Ubiquität, daß Chriſtus ſich erſt im Raume ausdehnen und vervielfäl„tigen muß, um lokal in den Leib des Menſchen durch den Mund einzu„gehen“ (658).

Hiervon iſt nun vor allem die erſte Theſe, auf der alles andere ſteht, von Grund aus unrichtig, daß Calvin ſich den Leib Chriſti als Kraft denke. Die Kraft Chriſti iſt ihm gerade der Gegenſatz gegen ſeinen Leib, mit der Kraft (potentia et virtute) ſey er auf Erden, mit dem Leibe im Himmel, und er lehrt nicht etwa bloß, daß der Leib Chriſti nicht als materielle Subſtanz, ſondern daß er überhaupt und ſchlechthin nicht in uns eingeht. Die Stellen, die Ebrard für ſeine Behauptung anführt, beweiſen gerade das Gegentheil: „docendi causa dicemus, vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit“ (416). Hier iſt offenbar nicht der Gegenſatz, daß der Leib Chriſti nicht materielle Subſtanz, ſondern Kraft ſey, ſondern daß wir nicht den Leib Chriſti, ſondern nur die durch ihn erworbene Wohlthat (Sündenvergebung, Heiligung) empfangen. Ferner (559): „Ego vero, quum dico, Christum ad nos sua virtute descendere nego, me substituere aliquid diversum, quod donationem corporis aboleat“. Hier wird gleichfalls Kraft (virtus) und Leib (corpus) gerade als Gegenſatz vorausgeſetzt und nur behauptet, daß, wenn Chriſtus auch bloß mit ſeiner Kraft herniederſteigt, das nicht ausſchließt, daß auch von ſeinem Leib (nemlich durch jene Vermittlung des Geiſtes) eine Gabe an uns komme. In der Stelle: „Sed quia videtur obstare locorum distantia, ne ad nos usque perveniat carnis Christi virtus, nodum hunc ita expedio, Christum, licet locum non mutet, sua ad nos virtute descen-

gebildet und, man kann sagen, zum obersten Dogma der Kirche erhoben, und in der Durchbildung und Stellung, die er ihr gab,

---

dere", findet sich allerdings der Ausdruck „Kraft des Leibes", aber dieser Ausdruck, der übrigens sonst nirgend vorkommt, heißt doch offenbar nicht, daß der Leib selbst Kraft sey, sondern es wird gerade umgekehrt auseinandergesetzt, daß auch die Kraft des Leibes Christi nicht über den Raum hinüberkomme, und nur das den Knoten löse, daß Christus, seiner Gottheit und Allmacht nach, mit seiner virtus zu uns herniedersteigt. So sehr Calvin gerade Westphalen gegenüber seine Ausdrücke über seine wirkliche Ansicht ausdehnt (z. B. daß dem Ungläubigen der Leib Christi „exhibirt" werde), um den lutherischen Anforderungen zu genügen, so findet sich doch davon keine Spur, daß die virtus, mit der Christus bei uns ist, das Wesen seines Leibes, also sein Leib selbst sey. Was Calvin unter dem Leib Christi sich denkt, sagt er ganz deutlich: „Was nach bestimmtem Raumverhältniß besteht, was am Orte enthalten ist, was betastet, was gesehen wird" (quae certa sua dimensione constat, quae loco continetur, quae tangitur, quae videtur. Instit. lib. IV. c. 17. §. 24). Wie paßt das dazu, daß der Leib Christi Kraft seyn sollte, wird die Kraft betastet, wird sie gesehen? Ein solche Vorstellung späterer Philosophie, daß der Leib Christi Kraft sey, daß er die Kraft der Seele sey, sich im Raume zu projiciren, hätte Calvin wahrscheinlich noch für absurder gehalten, als die lutherischen Vorstellungen. Ihr hätte er noch entschiedener entgegengesetzt, es sey „unsinnig, von Gottes Allmacht zu fordern, daß sie mache, daß das Fleisch zugleich Fleisch und Nichtfleisch sey". Calvin hat sich unter dem Leib Christi ebenso, wie es Ebrard den pfälzischen Theologen vorwirft, „Fleisch und Gebein" gedacht. Damit fällt also der ganze Grundgedanke, den Ebrard der reformirten Abendmahlslehre unterlegt.

Eben so unrichtig ist es aber ferner, daß Calvin die Vereinigung mit dem Leibe Christi sich außerräumlich „central" denkt, wie ich das bereits gezeigt (S. 138). Er legt gerade allen Nachdruck darauf, daß der h. Geist den Abstand der Räumlichkeiten vermittle; aber wo es solcher Vermittlung bedarf, da ist keine Außerräumlichkeit, da wird Christus nicht im Centro der Creatur selbst gedacht. Dagegen ist diese centrale, außerräumliche Mittheilung, welche Ebrard als die tiefste innerste Wahrheit geltend macht und an Calvin so hoch preist, so weit sie überhaupt eine denkbare Vorstellung ist, nichts anderes, als die lutherische Ubiquitätslehre. Denn die „mechanisch-sinnliche Ubiquität, daß Christus sich erst im Raume ausdehnen und vervielfältigen muß, um lokal in den Leib des Menschen einzugehen", die er Luther unterlegt, nennt Luther „grobe Tölpelgedanken, da man nicht anders von Gottes Wesen an allen Orten denket, denn als sey Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllet und durchaus raget, gleich, als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt und oben und unten durch ausraget" (Walch. XX. 1202). Die Ubiquität dagegen, die Luther wirklich lehrte, ist, „daß Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sey, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeg-

ist sie im Wesentlichen das Bekenntniß des größten Theils der reformirten Kirche geworden. Sie stellt sich bei ihm also dar:

---

lichen Körnlein ganz und gar, und dennoch in allen und über allen und außer allen Creaturen sey", daß Christi Leib „nicht Raum giebt und Raum nimmt", daß ihm „alle Creaturen gegenwärtig und durchläuftig sind, gleichwie Licht, Klang durch alles fährt", daß „er als eine Person mit Gott in und bei den Creaturen ist, daß sie ihn nicht fühlen, rühren, messen noch begreifen, sondern vielmehr, daß er sie vor sich hat gegenwärtig, misset und begreifet, daß er gar weit außer den Creaturen ist, so weit als Gott draußen ist, wiederum so tief und nahe in allen Creaturen, als Gott drinnen ist" — ist also ein beständiger Protest gegen die Räumlichkeit, gegen das lokale Eingehen (gegen die Weise, an einem Ort zu seyn, welche die Philosophen localem nennen), ist beständige Behauptung der Allgegenwart des Leibes Christi kraft seines Seyns im Centro der Creatur, ist also die klar ausgedrückte Außerräumlichkeit und Centralität, die Ebrard heischt. Gleichwie Ebrard sagt: „Sein unverändertes Seyn im Himmel und sein Sichselbstausstrahlen, welches letztere ein nicht durch lokale Medien geschehendes, sondern die Raumschranke allmächtig überwindendes ist", so sagt Luther: „Die Gottheit ist unbeweglich in ihr selbst, kann nicht von einem Orte zum anderen fahren, wie die Creatur — — — Es spricht auch der Evangelist nicht, daß sie (die Jünger) ihn haben sehen hineinkommen, sondern er trat und stand in ihrem Mittel" (Das die Worte Walch. XX. 1009. 1013). Ja wenn Ebrard seine Gedanken von außerräumlicher, centraler Mittheilung durch das Bild veranschaulicht von der Sonne, die am bestimmten Ort ist und dennoch sich an allen Orten mittheilt, ist das nicht wesentlich derselbe Gedanke und dasselbe Bild, wie Luther's „Fünklein oder Bläslein im Krystall", das im opalo sitzt und dennoch an jedem Punkte des Krystalls ist? Und wenn das Luther daraus erklärt, daß Christus „im Mittel aller Creatur" ist, ist das etwas anderes, als die deutsche Bezeichnung dessen, was Ebrard „central" nennt? So geradezu also nimmt Ebrard Luther und den Lutheranern ihre Lehre und Gedanken und giebt sie Calvin. Es bleibt allerdings die Differenz, daß Ebrard dem Leibe Christi, ungeachtet seiner illokalen Mittheilung, doch selbst eine lokale (d. i. dem Raume unterworfene) Existenz im Himmel, ähnlich der Sonne, zuschreibt, die Luther nicht annimmt. Hierbei ist nun aber die spekulative Stärke auf Seite Luther's und nicht Ebrard's. Denn wenn Christi Leib selbst an einem Orte, also im Raum beschlossen ist, so muß er auch von Ort zu Ort durch „lokale Medien" sich bewegen, und wäre es nur der eine mathematische Punkt von seinem Orte, dem Himmel, da die Menschen nicht sind, zu dem Orte außer dem Himmel, da sie sind, so ist das sein Sichselbstausstrahlen eine Ortsveränderung, eine lokale Mittheilung. Und umgekehrt, wenn er außerräumlich sich mittheilt, als im Centro der Creaturen, so kann er selbst nicht eine örtliche, eine im Raum beschlossene, sondern nur eine centrale Existenz (d. h. nicht eine vom Raume beherrschte, sondern den Raum beherrschende) haben. Es ist übereinstimmend, wenn Lu-

Gott hat die Menschen von Ewigkeit her, den einen Theil zur Frömmigkeit und Seligkeit, den anderen Theil zur Gottlosig-

---

ther lehrt, daß Christi Leib außer der Creatur und doch in der Creatur (also außerräumlich, central) sowohl selbst ist, als sich mittheilt. Aber lokal existiren und illokal sich mittheilen, wie Ebrard annimmt, ist ein Unmögliches, ist ein (spekulativ) unvollziehbarer Gedanke. Ueberdies läugnet Luther gar nicht unbedingt, daß Christi Leib an einem bestimmten Orte sey, er führt überall den Beweis der Ubiquität auch unter dieser Voraussetzung, wenngleich er selbst sie nicht annimmt. Das Wesentliche der Ubiquitätslehre ist also nicht die Negation, daß Christus am bestimmten Orte sey, sondern die Affirmation, daß er „außerräumlich, central", ohne „lokale Medien" sich überall mittheilen, also überall seyn kann. — Es ist ferner eine andere Differenz an der leiblichen Nießung. Und auch hierin hat Luther die ächte positive Auffassung der Ueberräumlichkeit, daß der da über dem Raum ist, dennoch in den Raum und die räumlichen Dinge eingehen, räumlich in ihnen wirken kann, deßhalb sich im Brod durch unseren Leib (mündlich) der Seele mittheilt. Dagegen denkt sich hier Ebrard in alter Abstraktheit die Ueberräumlichkeit so, daß das Ueberräumliche gar keine Berührung zu dem Raume und den räumlichen Dingen haben kann, und deshalb sich auch nur unmittelbar der Seele, als die selbst außer dem Raume ist, mittheilen kann. Die Ueberräumlichkeit, (daß Christus nach Luther ebenso wohl außer und über als in aller Creatur ist) wird hier zur bloßen Außerräumlichkeit.

Vollends aber eine Vertretung lutherischer Abendmahls- und Ubiquitätslehre ohne alle Differenz ist der Gedanke Ebrard's, daß der Leib Christi nichts anderes ist, als die „Kraft der Seele sich im Raume zu projiciren, in jedem Augenblick Stoff zu werden und mit Substanz sich zu umkleiden." Eben diesen Gedanken oder doch einen ganz verwandten habe ich selbst in meiner Phil. d. Rechts II. Bd. I. Abth. der I. Anth. 1833 S. 51 u. 52 ausgesprochen: „Die Immaterialität, die wir dem Geiste zuschreiben, besteht nicht darin, keine Berührung zur Materie haben zu können, sondern darin, die Freiheit über die Materie zu besitzen, die Materie wirklich bloß als Aeußerung zu haben, d. i. mit der Gewalt sie hervorzurufen und wieder aufzugeben. — Wir aber sind nicht immateriell, denn uns ist der Leib angeboren, er gehört mit zu unserm eigenen Daseyn, ist nicht unsere That und Aeußerung. — — Die Wahrheit bietet uns auch hier die Erzählung des Evangeliums, die, scheinbar materiell, in der That die Anschauung des Immateriellsten gewährt, nach welcher der auferstandene Christus seinen Jüngern erschien und wieder verschwand, aber doch einen wirklichen, wahrhaften Körper hatte, wie irgend ein lebendiger Mensch, so daß Thomas die Finger in die Nägelmale seiner Wunden legen konnte. So ist auch der Streit über die Allgegenwart des Leibes Christi zu beurtheilen. Er ist von selbst nicht überall, weil er überhaupt nicht von selbst ist, wie der Leib eines Menschen, er ist aber in jedem Augenblick überall, wo er will, daß er sey." Den Gedanken Ebrard's zu bestreiten, habe ich danach gewiß keinen

keit und Verdammniß bestimmt durch „absolutes Dekret“ (voraussetzungslose Entscheidung), d. h. ohne Rücksicht auf ein vor-

---

Antrieb. Aber ich will ihn auch keineswegs für gewiß ausgeben, noch für hinreichend, eine Anschauung des verklärten Leibes zu gewähren. Er soll und darf – wie alle ähnlichen Spekulationen — nur dazu dienen, über die beschränkten Vorstellungen irdischer Erfahrung zu erheben. (In den späteren Auflagen meines Werkes ließ ich ihn mit vielem anderen Aehnlichen weg). Nun habe ich damals diesen Gedanken ausgesprochen, in der Meinung, durch ihn das lutherische Dogma zu stützen, jetzt verkündet ihn Ebrard als evidenten Beweis des calvinischen Dogma. Wer von uns beiden hat Recht? Das kann wirklich nicht zweifelhaft seyn. Es liegt in demselben einerseits, daß Christus nicht mit seinem Leibe behaftet ist, wie ein Mensch, sondern ihn als das stete Erzeugniß der Kraft, That, Freiheit seiner Seele, als die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit selbst setzt, bildet, wirkt, daher auch Macht hat, dem Leibe nach bloß potentia oder actu zu seyn, wo er will. Es liegt aber in demselben auch andererseits, daß der Leib Christi selbst, wo er wirklich (actu) ist, wo Christus dem Leibe nach seyn will — doch wahrer Leib, daher „Stoff“, „Substanz, welche die Seele umkleidet“, ist. In philosophischer Formel, die Substanz entsteht unausgesetzt durch actus, aber der actus wird unausgesetzt zur Substanz. Daß der Leib Christi reine Kraft sey, ist darum nach Ebrard's eigener Ausführung keine erschöpfende und darum keine richtige Bezeichnung. Macht man hiervon die Anwendung auf das Abendmahl, so ist nicht, wie Calvin lehrt, der Leib Christi selbst eine Substanz, von der dann eine Kraft ausgeht auf den Communikanten, sondern Christus hat in sich eine Kraft, seinen Leib zu bilden, und nicht diese Kraft, sondern der durch sie gebildete Leib, der „Substanz“ ist, wird dem Communikanten mitgetheilt. Der Communikant empfängt nicht eine Kraft aus dem Leibe Christi, ähnlich wie einen Strahl von der Sonne, (dieses Gleichniß Ebrard's paßt nicht zu seinen Gedanken) oder den Duft von einer Blume, wo Sonne und Blume selbst nicht ein Strahl oder Duft sind, sondern er empfängt den Leib Christi selbst, welchem Christus nach seiner ganzen Person innewohnt, er empfängt die Sonne, die Blume selbst. „Wie Christus seine Seele im Himmel projicirt, so projicirt er sie in jedem Communikanten“. Ferner macht man die Anwendung auf die Ubiquität, so ist Christi Leib dem Vermögen nach (potentia) d. i. als die Kraft der Seele sich zu projiciren, sich erst mit Stoff zu umkleiden, gewiß so wenig im Himmel als auf der Erde (die Seele Christi und ihre Kraft ist auch nach Calvin allenthalben), und der Wirklichkeit nach (actu) d. i. mit Substanz umkleidet, ist er ganz ebenso auf der Erde, als im Himmel, er projicirt sich ganz ebenso in jedem Communikanten, als er sich im Himmel projicirt. Das ist doch vollständig und ohne die geringste Abweichung Luther's Allgegenwart, ist das „er kann mit seinem Leibe seyn, wo er will“ der Concordienformel. Dieser Gedanke Ebrard's, welcher den Mittelpunkt seines ganzen Buches bildet, ist daher nichts anderes, als ein Versuch spekulativer Begrün-

hergehendes oder vorhergesehenes Handeln der Menschen selbst. Diese ewige Vorherbestimmung ist in Beziehung auf die Gottlosigkeit gerade so wie in Beziehung auf die Frömmigkeit nicht ein bloßes Vorherwissen (Präscienz), sondern ein Vorheranordnen (Präordination) Gottes. Gott hat positiv gewollt, daß ein Theil der Menschen sündig und verdammt werde, er hat sie nur dazu geschaffen. Er hat das zu dem Zwecke gethan, damit sein Name auch durch die Verdammniß von Uebelthätern verherrlicht

---

bung der lutherischen Lehre, eine Unterstützung der lutherischen Dogmatiker des 16. u. 17. Jahrhunderts durch die Begriffe der neuern Philosophie.

So urtheilt denn wirklich Ebrard über die reformirte Lehre und namentlich ihre Darstellung im Heidelberger Katechismus, daß sie unhaltbar sey, wenn man nicht den Leib Christi als reine Kraft sich denkt. Denn, sagt er, in diesem „Falle empfangen wir doch nicht eigentlich Christi Fleisch und Blut, nicht ihn nach seiner Menschheit und Gottheit, sondern wir werden nur mittelbar dadurch mit ihm vereinigt, daß sein Geist in ihm und daneben auch in uns ist, und so die Botengänge zwischen uns und Christo thut" (659). Nun denkt aber Calvin und die ganze reformirte Kirche wirklich sich den Leib Christi nicht als reine Kraft, ja gerade den Verfassern des Heidelberger Katechismus wirft Ebrard selbst vor, daß sie ihn sich als „Fleisch und Gebein" denken (657). Das scharfe Urtheil über den Heidelberger Katechismus, das er als ein hypothetisches ausspricht, bleibt danach als ein kategorisches bestehen.

Auch außerdem vertritt Ebrard an dem, was er als reformirte Lehre erklärt, in der That die lutherische Lehre, z. B. daß die Sakramente durch Allmachtsakt (also nicht durch Belehrung und Versicherung) wirken, daß der Glaube nicht ein mitwirkender Faktor des Sakraments, nicht ein Glaubensakt sondern nur ein Glaubenszustand für dasselbe erforderlich sey u. dgl. Dazu kommt noch sein streng verwerfendes Urtheil über Zwingli's Abhandlung von der Vorsehung, über den Züricher Consens, und in der That, wie gezeigt worden, auch über den Heidelberger Katechismus.

Das ist nun eine merkwürdige Erscheinung der Zeit. Auf lutherischer Seite entstehen die gediegensten Darstellungen und Begründungen der Abendmahlslehre. Ihnen steht auf reformirter Seite ein Werk von Bedeutung gegenüber, und dieses ist bei irgend näherer Betrachtung in der Hauptsache selbst Vorkämpfer für die lutherische gegen die reformirte Lehre. Darin liegt ein Beweis, wie sowohl der religiöse Zug als selbst die tiefere wissenschaftliche Bildung der Zeit zur lutherischen Lehre drängt, und die abstraktverständigen Vorstellungen Zwingli's und Calvin's in ihr nicht mehr bestehen können.

werde*). Die Er zur Seligkeit beſtimmt hat, die Erwählten, müſſen daher die Gnade annehmen und müſſen in der Gnade beharren — die Gnade iſt für die Erwählten unwiderſtehlich und unverlierbar. Die Er zur Gottloſigkeit, zur Offenbarung ſeiner Herrlichkeit durch ihre Verdammniß beſtimmt hat, können nicht zu Glauben und Frömmigkeit gelangen, Gott läßt ihnen entweder ſein Evangelium nicht verkünden, oder läßt ſie nicht daran glauben oder nicht im Glauben beharren. Die Menſchen können nichts ändern an ihrem Loos für die Ewigkeit, das vor ihrem Wollen und Handeln und ohne Rückſicht auf ihr Wollen und Handeln über ſie beſchloſſen iſt. Auch ſchon die erſte Sünde, der Fall Adams, beruht auf der Vorherbeſtimmung (ſupralapſariſche Prädeſtination). Auch er iſt von Gott nicht bloß vorhergeſehen, ſondern vorher verordnet für jenes Endziel, ſo daß Adam ihn nicht unterlaſſen konnte.

---

*) Calv. Instit. lib. III. c. 31. §. 5: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.“ c. 23. §. 6. „... quoniam et vita et mors divinae magis voluntatis, quam praescientiae sunt actiones. Si hominum eventa praevideret Deus duntaxat, non etiam suo arbitrio disponeret et ordinaret, tum non abs re agitaretur quaestio, ecquid ad eorum necessitatem valeat ipsius praevidentia: sed quum non alia ratione, quae futura sunt, praevideat, nisi quia, ita ut fierent decrevit, frustra de praevidentia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.“ Eben daſelbſt: „Primum omnium constare inter omnes debet, quod ait Salomon, Deum omnia propter semetipsum condidisse, impium quoque ad diem malum. Ecce quum rerum omnium dispositio in manu Dei sit, quum penes ipsum resideat salutis et mortis arbitrium, consilio nutuque suo ita ordinat, ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.“ §. 7. „Decretum quidem horribile fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat.“ c. 24. §. 12. „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excoecat et obstupefacit.

Der Centralpunkt der ganzen Lehre ist ohne Zweifel die zwiefache Art der Verherrlichung Gottes: durch Fromme, die selig, und durch Uebelthäter, die verdammt werden. Sie erscheint hier als absoluter Zweck der Schöpfung und Offenbarung, als der Schlüssel des Weltplans, und durch sie erhält dann die Prädestination ihr volles Licht und ihren unverrückbaren Zusammenhang. Die von Ewigkeit beschlossene Verdammniß des einen Theils ist danach nicht bloß eine mittelbare Folge anderweiter Zwecke, daß sie eben von der Selbständigkeit des Menschen, die Gott bezweckte, nicht abzutrennen war — sondern sie ist selbst direkter Zweck. Gottes Verherrlichung erheischt auch Gottlose und Verdammte, und darum mußte Gott Menschen zur Gottlosigkeit schaffen. Damit ist auch die Nothwendigkeit und die Bedeutung des „absoluten Dekrets" klar: nicht weil und je nachdem die Menschen die Gnade walten lassen oder ihr widerstehen werden, schied Gott sie aus, sondern damit sie theils sie walten lassen, theils ihr widerstehen, weil er beiderlei Art der Menschen bedarf. Im Verhalten der Menschen ist darum gar kein Bestimmungsgrund für den Rathschluß Gottes, sondern es ist selbst durchaus durch den Rathschluß Gottes bestimmt*).

In solcher Weise ist die Prädestinationslehre nie vorher in der Kirche da gewesen, ist sie etwas völlig Neues. Augustin hat

*) Eben das ist auch im Wesentlichen die Auffassung Zwingli's (De providentia p. 168): „Wie aber könnte von uns die Gerechtigkeit erkannt werden, wenn nicht auch Ungerechtigkeit da wäre, und wie die Milde, wenn nicht auch die Wildheit? Wir wüßten nicht, was das Gute sey, wenn es nicht Böses gäbe, was das Süße, wenn nicht das Bittere ..... Da nun die Gottheit in ihr selbst uns keine Ungerechtigkeit zeigen konnte, so brachte sie durch die Creatur das Beispiel der Ungerechtigkeit zur Erscheinung, nicht als habe die Creatur auf eigene Faust es hervorgebracht, da sie nicht ist, noch lebt, noch wirkt ohne Gott, sondern weil die Gottheit selbst Urheber dessen ist, was uns — auf keine Weise aber auch ihr — Ungerechtigkeit ist." Der Unterschied zwischen Calvin und Zwingli ist der, daß jener die Herrlichkeit, zu deren Zweck Gott das Böse schuf, in der Strafe der Bösen, also dem Triumph Gottes findet, dieser in der Beleuchtung des Guten durch den Contrast.

sie, abgesehen von dem Wechsel seiner Ansichten, niemals in dieser Gestalt, wie Calvin gelehrt. Daß sie bei Luther sich ganz anders herausstellt, soll später gezeigt werden. Ueberdies aber ist sie niemals vor Calvin, namentlich nicht von Augustin und Luther, zu einem Hauptdogma, ja zum Mittelpunkt der ganzen Theologie, und ist sie niemals vor Calvin zum Bekenntniß der Kirche gemacht worden.

Der Beweggrund dieser Lehre bei Zwingli, von dem sie stammt, ist oben (Buch I. Cap. 2) aufgezeigt worden. Sie ist bei ihm hervorgetrieben aus dem Bestreben, die Lehre von der Heilswirkung der Sakramente in der Wurzel zu vernichten, und sie ist von ihm gegründet auf den philosophischen Gedanken von der Alleinursächlichkeit Gottes. Ganz in diesem Sinn und in dieser Absicht übernahm sie Calvin. Ja die philosophische Begründung Zwingli's führt er noch strenger durch: nicht bloß, daß Gott allein Ursache, sondern auch, daß er allein Zweck ist, bildet den Ursatz seiner Deduktion. Nach ersterem kann dem menschlichen Willen keine Miturſächlichkeit an dem Heil zukommen, und nach letzterem kann es nicht Anstoß erregen, daß Gott einen Theil der Menschen bloß dazu geschaffen hat, durch ihre Verdammniß seine Herrlichkeit zu bekunden. Aber bei Calvin tritt doch zu dem allen noch ein positiver, religiöser Beweggrund hinzu: die vollkommene Demuth, daß unser Heil allein aus Gottes unverdienter Barmherzigkeit fließe, und die Zuversicht des Heils, daß es allein auf Gott und nicht auf uns gestellt sey. Das ist nun auch der Beweggrund der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade. Aber diese läßt doch offen, daß der Mensch der Gnade widerstehe. Danach liegt doch etwas von Ursächlichkeit, ein Moment der Entscheidung auch am Menschen, wenn er ihr nicht widerstanden hat, und er muß besorgen, daß er ihr einmal widerstehe. Calvin treibt daher diesen Beweggrund auf die Spitze; indem er das Heil in die grundlose Erwählung und die unwiderstehlich wirkende Gnade setzt, ist jede

Spur von Ursächlichkeit des Menschen und ist jede Sorge aus dem Hinblick auf die eigene Unzuverlässigkeit beseitigt*). Es ist das, gleichwie bei anderen Stücken in der reformirten Kirche (s. o. S. 58) das andere Aeußerste gegenüber der katholischen Lehre, daß der Mensch ein Verdienst an seiner Seligkeit habe, und daß niemand seiner Seligkeit gewiß seyn dürfe.

Auf diesen theils religiösen, theils philosophischen Beweggründen ruht die Prädestinationslehre Calvin's. Den Beweis derselben sucht er allerdings aus der h. Schrift zu führen. Allein da stehen die Aussprüche, wenn man das Höchste zugestehen will, mit gleichem Gewicht einander gegenüber. Es ist daher sicher hier so wenig als für das Abendmahl seine Lehre das Ergebniß seiner Exegese, sondern umgekehrt seine Exegese das Ergebniß seiner Lehre.

Die Durchführung geht diesen Beweggründen gemäß dahin, daß in der ganzen Heilsordnung das Entscheidende allein in die Vorherbestimmung gelegt wird. Die Gnadenmittel (Wort und Sakrament) haben keine selbständige, keine wahrhafte Wirkung; sondern die Erwählung, die außer und vor ihnen geschehen ist, vollzieht sich nur in ihnen als ein Verhängniß. Ja Calvin drückt es noch greller aus, daß durch sie nur Gott dem Menschen seine Erwählung bezeugt, der Mensch durch sie nur das Bewußtseyn der über ihn beschlossenen Erwählung erhält. Sie sind danach nur „Siegel", „Wahrzeichen", „Unterpfänder" des vor ihnen feststehenden Heils, nicht Mittel, es zu bewirken**). Aber

*) Instit. III. c. 21.

**) Hier zeigt sich die Rückwirkung der aus dem antisakramentalen Motiv hervorgegangenen Prädestinationslehre auf die Lehre von den Sakramenten. Nach ihr kann alles Andere, außer der Erwählung, nicht Gnadenmittel, sondern nur Zeichen seyn, das muß daher auch von den Sakramenten gelten. Dennoch ist es irrig, die Sakramentslehre Calvin's als Ausfluß seiner Prädestinationslehre zu betrachten. Denn daß er in der Reihe der Gnadenmittel selbst wieder den Sakramenten jede selbständige Bedeutung neben dem Worte Gottes abspricht, sie nur als Anhang der im Evangelium gegebenen Verheißungen erklärt, das folgt nicht aus der Prädestinationslehre. Diese

noch weit mehr! Der Glaube selbst ist nicht selbständige, wirkliche Ursache unseres Heils, da dieses allein an der Erwählung liegt, und die „Kraft derselben nicht von ihm abhängen kann", sondern auch er ist nur eine Bezeugung, durch welche wir inne werden, daß die Erwählung sich auf uns bezieht"*). Calvin geht nicht, wie Zwingli, so weit, die Erwählung auf die Heiden auszudehnen, und danach den Glauben für entbehrlich zu erklären, aber er erklärt doch, gleich Zwingli, daß er nicht die Ursache, sondern nur das Symptom das Heils ist. — Ja die Consequenz führt dahin, daß selbst der Gehorsam und Kreuzestod Christi nicht Ursache des Heils ist, sondern nur eine Vollziehung des von ihm unabhängigen Dekrets, das einige Menschen zur Seligkeit bestimmt**). — Damit aber, daß der Glaube nicht Ursache des Heils, sondern nur Kennzeichen des Heils, nemlich der Erwählung ist, treten die Werke in gleiche Linie mit ihm; denn als Kennzeichen der Erwählung müssen auch sie gelten***); aber

---

hätte nicht im Wege gestanden, sie als ein eigenthümliches Mittel der Vollziehung oder Bezeugung des ewigen Dekrets anzusehen; sondern das folgt aus seiner eigenthümlichen Würdigung der Sakramente, und aus dem Motiv, welches der schweizerischen Reformation noch viel tiefer sitzt, als die Prädestinationslehre, und diese selbst erst erzeugte (s. o. S. 37).

*) Instit. III. c. 24. §. 1. 3. 4. So auch wird im Badischen Bekenntniß 1599 die lutherische Lehre als semipelagianisch verworfen, und heißt es daselbst, „daß freilich der Glaube nur causa instrumentalis sey, nicht meritoria (worauf sich die Lutheraner beriefen), verkleinere doch auch Gottes Herrlichkeit, der seinen Vorsatz auszuführen keines Instrumentes bedürfe". Vergl. Schweizer, Centraldogmen I. 562.

**) Schweizer a. a. O. 564: „Die Differenz ist diese, Zwingli und Calvin lehren eine ganz und absolut freie Prädestination, beschlossen nicht erst in Folge eines (vorhergesehenen) Verdienstes Christi, das vielmehr erst zur Verwirklichung des Erwählungsrathschlusses gehört. Gott erwählt frei aus Gnade, und erwählt zum Gerettetwerden durch Christum. Die lutherische Lehre aber denkt sich die Erwählung abhängig, bedingt durch Christi Verdienst."

***) Jene von der lutherischen verschiedene Auffassung der Werke, die sich durch die reformirte Dogmatik durchzieht, hat also ihre Wurzel nicht bloß in der mehr praktischen Richtung der reformirten Kirche, sondern zugleich auch in der Prädestinationslehre. Insofern das letztere der Fall, ist sie dann nicht bloße Eigenthümlichkeit, sondern wirklicher Gegensatz, wie das bereits oben

eben auch nur als Kennzeichen, der Erwählung gewiß zu werden. So ist denn eine entscheidende Wirkung in allem dem nicht, nicht in den Gnadenmitteln, nicht im Glauben, nicht in den Werken, sondern allein in der Erwählung. Es ist nach der Prädestinationsannahme überall nicht ein fortwährendes Handeln und Vollbringen, ein Schaffen unserer Seligkeit, bei welchem jeder Augenblick unseres Lebens ein entscheidender ist, in ihm noch die Macht der Errettung und die Gefahr des Unterganges liegt, die Anwendung der Gnadenmittel einen Einfluß auf ihn üben kann, und jede neue Entschließung wieder neue wirkende Ursachen hervorruft, die erste Treue gegen die Gnade wieder neue Gnade zur Folge hat und umgekehrt; sondern eine Entscheidung, die längst vor unserem Leben und unabhängig von den Entschließungen und Thaten desselben als ein einziger einfacher Akt feststeht, vollzieht sich nur in ihm als unvermeidliches Verhängniß. Es ist das eine fatalistische Lehre über das ewige Loos der Menschen*).

Die reformirte Kirche steht im Großen und Ganzen auch hierin auf der Lehre Calvin's. Sie ist die durchgängige Uebereinstimmung unter den Theologen bis zu der Zeit, da überall der Abfall vom alten Glauben begann, und sie legen die ganze Energie

---

(S. 62 Z. 1) angedeutet worden. Der katholischen Lehre steht die reformirte hierin nicht näher, sondern noch ferner, als die lutherische. Denn in der lutherischen haben die Werke doch die Bedeutung einer Ergänzung und Bewährung des Glaubens und damit eines für das Heil entscheidenden Momentes, in der reformirten dagegen bloß eines Kennzeichens.

*) Beza, Ursinus und Andere vertheidigen sich gegen den Vorwurf des Fatalismus damit, daß sie die Entscheidung nicht, wie das heidnische Alterthum, in die Kette der Zwischenursachen, sondern in die oberste, absolute Ursache setzen, und daß sie den Willen Gottes, nicht das Schicksal als diese Ursache betrachten. Allein das Fatalistische besteht auch im Alterthum nicht darin, daß die Zwischenursachen ihren nothwendigen Verlauf haben, sondern darin, daß eine allen Zwischenursachen vorausgehende grundlose Entscheidung (decretum absolutum) unabänderlich feststeht, und sich durch die Zwischenursachen vollzieht, und deßhalb alles persönliche Handeln, da es selbst zu diesen Zwischenursachen gehört, die Erfüllung nicht abzuwenden vermag, ihr vielmehr selbst dienen muß. Daran wird auch nichts geändert dadurch, daß man den Willen Gottes selbst zum Fatum macht.

in diese Lehre. Sie ist in der Periode der religiösen Bewegungen eben so sehr das Kennzeichen reformirter, wie die Abendmahlslehre das Kennzeichen lutherischer Orthodoxie. Wo man innerhalb der reformirten Kirche von ihr abging, da pflegte es auch meist an Pelagianismus (Entscheidung des Menschen zum Guten aus eigner Kraft) zu streifen, z. B. bei den Remonstranten. Das ist auch der Stand der deutschen reformirten Theologie, namentlich der pfälzischen Theologen, welche ihre Phalanx bilden. Daß auch sie entschieden und nachdrücklich auf der Prädestinationslehre standen, daß der angebliche Einfluß Melanchthon's auf die deutsche reformirte Kirche nach ihrem Hauptbestandtheil auch hinsichtlich dieser Lehre eine Fabel ist, hat Schweizer urkundlich und darum unwiderleglich dargethan.*) Einige reformirte Theologen unterscheiden sich darin von Calvin, daß nur die Auswahl unter den mit der Erbsünde Behafteten, nicht aber schon der Fall Adams von Gott prädestinirt sey (Infralapsarier). Das ist jedoch eine in sich widersprechende Auffassung; denn danach hätte Gott eine Scheidung des menschlichen Geschlechts in Selige und Verdammte durch ewigen Rathschluß angeordnet, aber bei Adam hätte es gestanden, diesen Rathschluß zu vereiteln. Einstimmig dagegen ist man über das absolute Dekret und über die unwiderstehliche und unverlierbare Gnade. Mit deutlichem Bewußtseyn wird gelehrt: „Das Verdienst Christi erstreckt sich nur auf die Erwählten, nicht bloß dem Effekt, sondern der göttlichen Bestimmung nach“**), also zur Rettung der anderen hat Christus gar nicht sterben wollen. Dazu bildete sich noch die Vorstellung aus, der Erwählte müsse ein sicheres Bewußtseyn seiner Erwählung haben***).

---

*) Die protestantischen Centraldogmen I. S. 470 ff.

**) Krummacher, Das Dogma von der Gnadenwahl. S. 7.

***) Zanchius in seinen berühmten Thesen zu Straßburg sagt gleich in der ersten These: „Dem Erwählten wird der Glaube von Gott nur einmal gegeben, und zwar so, daß er mit Gewißheit sich erwählt fühlt.“ (Vergl. Schweizer, S. 448.)

Ebenso enthalten die reformirten Bekenntnisse in der Regel die Prädestination: der Genfer Consensus und die Dortrechter Beschlüsse in den strengsten Ausdrücken, die zweite Helvetische, die Gallikanische, die Belgische Confession zwar vorsichtiger gefaßt, sey es weil man den Mißbrauch, sey es weil man die Anfechtung der Gegner scheute, aber doch nicht minder unzweifelhaft. Es ist Ausnahme, wenn ein reformirtes Bekenntniß z. B. das anglikanische die Prädestination übergeht. Verwerfung desselben findet sich in keiner, außer der Märkischen Confession, die eben unionistische Tendenz hat. So denn auch der Heidelberger Katechismus, das eigentliche Symbol der deutschen reformirten Kirche, spricht die Prädestination nicht bestimmt aus, aber die Absicht der Verfasser ging auf dieselbe. Das erhellt unzweifelhaft aus dem Commentar des Ursinus. So werden auch jetzt von Krummacher (S. 195) die Fragen 21. 52. 53. 54. 60. 63. als auf die Voraussetzung der Prädestination gegründet betrachtet. Jedenfalls kann niemand behaupten, daß der Heidelberger Katechismus die Prädestination ausschließe, und ein Prediger, der auf ihn verpflichtet ist, hat das volle Recht, sie zu lehren, weit eher, als sie zu bestreiten. — —

Die Prädestinationslehre widerstreitet schnurstraks den göttlichen Eigenschaften, welche dem religiösen und zwar dem aus der h. Schrift gebildeten religiösen Bewußtseyn oberste Wahrheit und unumstößliche Gewißheit sind.

Sie widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes. Mit dieser ist es schlechterdings nicht zu vereinigen, daß Gott einige Menschen, ohne daß irgend ein Grund in ihnen selbst lag, zu Sünde und Verdammniß bestimmt habe, daß er sie strafe für Uebertretungen, die sie, wenn gleich nicht durch mechanischen Zwang, so doch durch eine von ihm selbst bewirkte, unabwendbare Nothwendigkeit verübt haben. Dagegen helfen nicht die ausbeugenden Antworten Calvin's, daß der Mensch nicht von Gott Rechenschaft fordern, nicht die Ursache des göttlichen Willens erforschen dürfe, daß Got-

tes Wille selbst die oberste Regel der Gerechtigkeit sey, deßhalb, was er will und bloß weil er es will, gerecht sey. Denn Gott hat uns eben diesen seinen Willen, welcher die Gerechtigkeit ist, oder diese Gerechtigkeit, welche die unwandelbare Natur seines Willens ist, geoffenbaret in Schrift und Gemüth, und wir dürfen deßhalb ihm selbst nicht zuschreiben, was gegen diese Gerechtigkeit ist. Die apostolischen Worte: „lieber Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst", mit denen Calvin fortwährend die Gegner abfertigt, passen wohl, wenn der Mensch von Gott Rechenschaft fordert, warum er ihn habe sündigen lassen, aber nicht, wenn er von einem Theologen Rechenschaft fordert, warum er Gott einen grundlosen Rathschluß der Verdammniß unterlege. Die Vermessenheit des Eindringens in die Geheimnisse des göttlichen Willens ist denn auch nicht auf Seite derer, welche die Vorherbestimmung läugnen, sondern auf Seite derer, welche sie behaupten. Jene lehnen nur ab, was die Frömmigkeit Gott nicht unterstellen darf, diese aber unternehmen es, Gottes ewigen Rathschluß darzulegen. Das ist Vermessenheit, wenn Calvin fragt: „Wenn Gott nur will, daß alle selig werden, warum öffnete er denn jenen armen Leuten (den Bewohnern von Ninive und Sodom), welche geneigter waren, die Gnade aufzunehmen, die Thüre der Buße nicht?" und „wie kommt es, daß Gott so viele Völker des evangelischen Lichtes beraubt hat, während andere sich desselben erfreuen?" Denn das heißt über den Haushalt der göttlichen Weltregierung Aufschluß fordern, der uns nicht geoffenbaret ist. Aber das ist nicht Vermessenheit, zu behaupten, daß das kein Rathschluß Gottes seyn kann, der seinem Begriffe nach (in thesi) dem Wesen der Gottheit widerstreitet, denn das Wesen der Gottheit ist uns geoffenbaret. In der That handelt es sich aber Calvin gegenüber gar nicht um ein Eindringen in den unerforschlichen Willen Gottes, da er ihn selbst ja als einen erforschten, deutlichen darstellt. Wenn Gott einen Theil der Menschen zur Verdammniß schafft, um auch durch Etlicher „Sünde und Unter-

gang seinen Namen zu verherrlichen", so ist sein absolutes Dekret nichts Unerforschtes mehr, sondern klar in seinem Grund und Zweck, und wenn das jedenfalls als ausgemacht feststeht, daß er sie der Verdammniß überweise ohne eine vorhergehende Schuld in ihnen, so ist gerade das, worauf es allein nach der Forderung der Gerechtigkeit ankommt, nicht mehr Geheimniß, sondern vollständig erkannt. Es hat keinen Sinn von einem „unerforschlichen und doch gerechten Rathschluß" zu sprechen, nach welchem Gott die Menschen verworfen habe, wenn man das für erforscht und gewiß ausgiebt, daß er sie ohne ihre Schuld, ohne irgend einen Grund in ihnen selbst verworfen hat. Man kann die ganze Sache in Frömmigkeit dahingestellt seyn lassen. Aber zu sagen, Gott habe die Menschen geschaffen, damit sie sündigen und verdammt werden, und hinzuzufügen, die Menschen seyen doch allein Ursache ihrer Sünde und Verdammniß*), das ist nicht Stärke des Glaubens, sondern Schwäche des Gedankens. Calvin lehrt gerade so, wie Spinoza: „alles geschieht aus göttlicher Nothwendigkeit (divina necessitate)", dann aber mußte er auch mit Spinoza sagen: „es giebt kein Gut und Bös", Gott hat nur die verschiedenen Rollen, die zu seinem Drama gehören, den verschiedenen Menschen zugetheilt, und trifft die Darsteller des Bösen keine Schuld. Dann darf sie aber nach der Gerechtigkeit auch keine Strafe treffen. — Auch die Beweisführung für die Gerechtigkeit der Prädestination, die schon von Augustinus herrührt, ist nicht haltbar, daß Alle die Verdammniß verdient haben, und darum, wenn Gott einige begnadigt, das kein Unrecht gegen die anderen sey. Denn für's erste, wenn man anders mit Calvin folgerichtig schon den Fall Adams unter die Vorherbestimmung stellt, hat Gott selbst sie Alle in die Verdammniß gebracht, und fürs andere sollen ja innerhalb der Christenheit die Menschen nicht verdammt werden, weil sie gesündigt, sondern weil sie die ange-

*) Calv. Inst. III. c. 23. §. 9. c. 24. §. 14.

botene Gnade in Chriſto nicht angenommen haben. Sollten ſie nun aber darob verdammt werden, wenn Gott ſelbſt ſie an der Annahme der Gnade verhinderte!

Die Prädeſtination iſt gegen die Wahrhaftigkeit Gottes. Er gäbe danach ein Gebot, deſſen Erfüllung er verhindert, und böte eine Gnade an, die er nicht gewähren will. Wohl erkennen auch wir, daß das Gebot Gottes jetzt nicht erfüllt werden kann, aber nicht hat Gott es unerfüllbar gemacht, ſondern der Menſch, und da Gott es gab, bei Erſchaffung des Menſchen, konnte es erfüllt werden, und es ergeht fortwährend an den Menſchen, nicht damit es von irgend einem unerfüllt bleibe, ſondern um allen ihr Unvermögen der Erfüllung kund zu thun und ſie in einen Zuſtand zu führen, da ſie es wirklich erfüllen können oder es für ſie erfüllt wird. In dem allen iſt nichts gegen die Wahrhaftigkeit. Aber das iſt gegen die Wahrhaftigkeit, wenn Gott einer Anzahl Menſchen das Gebot gegeben, damit ſie es nie erfüllen, und vollends, daß er ihnen die Gnade in Chriſtus anbietet, da er von Ewigkeit über ſie beſchloſſen, daß ſie dieſelbe nicht annehmen ſollen. Das iſt gegen die Wahrhaftigkeit, daß er den Menſchen verkünden läßt, „thut Buße, denn das Himmelreich iſt nahe herbeigekommen", während er doch durch einen ewigen Rathſchluß verhängt hat, daß ſie nicht Buße thun können und nicht zum Himmelreich gelangen ſollen. Die Prädeſtination iſt in dieſer Hinſicht das Gegenſtück zur Wiederbringung aller Dinge. Auch nach dieſer findet eine Täuſchung ſtatt, nur in entgegengeſetzter Art. Dort erklärt Gott den Menſchen öffentlich, daß er ſie alle zur Seligkeit beruft, aber nach ſeinem verborgenen Rathſchluß iſt das nicht wahr, weil er einige zur Verdammniß auserſehen. Hier erklärt er den Menſchen öffentlich, daß ſie in Gefahr ſind, ewig verdammt zu werden, aber nach ſeinem verborgenen Rathſchluß iſt das nicht wahr, weil er alle zur Seligkeit beſtimmt hat. Aber dieſe Täuſchung wäre doch immer noch eher Gott zuzuſchreiben, als jene. Denn dieſe iſt die Täuſchung des liebenden Vaters,

der den Kindern die äußerste Strafe als unausbleiblich verkündet, während er in seinem Herzen doch entschlossen ist, sie nicht zuzufügen; jenes ist die Täuschung eines Tyrannen, der die Möglichkeit einer Begnadigung in Aussicht stellt, während er in seinem Herzen entschlossen ist, sie nicht zu gewähren. Wir sind nicht berechtigt, das eine oder das andere anzunehmen, weil Gott wahrhaftig ist, aber das letztere widerstrettet doch in ungleich höherem Maaße unserem Gottesbewußtseyn.

Die Prädestination ist gegen die Heiligkeit Gottes. Denn Gott wird durch sie zum Urheber des Bösen. Zwar beruft man sich dagegen auf die Ausführungen Calvin's über die Sünde des ersten Menschen, da er sagt: „Der Mensch ist ursprünglich geschaffen mit Vernunft (Unterscheidung des Gerechten und Ungerechten) und mit Willen, bei welchem die Wahl ist. In dieser Integrität hatte er freien Willen, durch welchen er das ewige Leben, wenn er wollte, hätte erlangen können. Denn hier wird unzeitgemäß (intempestive) die Frage über die verborgene Vorherbestimmung Gottes eingemischt, weil es sich nicht darum handelt, was geschehen konnte oder nicht, sondern lediglich, welches die Natur des Menschen war. Es konnte also Adam stehen, wenn er wollte, da er nur aus eigenem Willen fiel; aber weil sein Wille nach beiden Seiten biegbar war und ihm die Beharrung nicht gegeben war, fiel er so leicht“ *). Ich kann aber in dieser Ausführung nichts anderes finden, als daß die Prädestination der ersten Sünde sich durch den freien (d. i. der Sünde noch nicht verfallenen) Willen des Menschen vollzog, also nicht durch schon vorhandene Macht der Sünde, aber doch immer mit unvermeidlicher Nothwendigkeit, und daß an dieser Stelle lediglich die ursprüngliche Natur des Menschen, nicht was hinter dieser Natur als bewirkende Ursache stand, die verborgene Vorherbestimmung Gottes, erörtert werden sollte. Denn daß Adams Fall von Gott

*) Instit. I. c. 15. §. 8.

nicht bloß zugelaſſen, ſondern beſchloſſen worden, geht aus dem ganzen Zuſammenhang der Calvin'ſchen Lehre, wie aus anderen Stellen hervor*). Aber wie dem auch ſey, ſo lehrt doch Calvin von dem geſammten menſchlichen Geſchlecht, daß Gott einige bloß dazu „geſchaffen, damit ſie ſündigen und durch ihren Untergang ſeinen Namen verherrlichen". Danach iſt es nicht etwa eine bloße Conſequenz, die aus ſeiner Lehre gezogen wird, ſondern es iſt unmittelbar und mit dürren Worten ſeine Lehre, daß Gott der Urheber und beabſichtigende Urheber des böſen Willens und der böſen Thaten dieſer Menſchen iſt. Das aber iſt mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar. Nun ſucht man es neuerdings dadurch mit ihr zu vereinigen, daß man eine Unterſcheidung aufſtellt zwiſchen dem „geſetzgeberiſchen" und „weltregierenden Willen" Gottes, welche beſchränkteren Menſchen entgehe; das Geſetz Gottes enthalte nur Heiliges, aber das ſchließe nicht aus, daß Gott in ſeiner Weltregierung böſe Weſen und ihre Thaten angeordnet habe (Schweizer, 217). Allein das Geſetz Gottes iſt nur darum heilig, weil es Ausfluß ſeines heiligen Weſens iſt, und Ausfluß eben dieſes heiligen Weſens iſt auch ſeine Weltregierung; es würde alſo auch nach dieſer Unterſcheidung durch das abſolute Dekret Gott in ſeiner Weltregierung das Gegentheil von demjenigen ſelbſt vollbringen, was er in ſeinem Geſetz den Menſchen als ſein heiliges Weſen offenbart.

Die Prädeſtination iſt gegen die Liebe und Allbarmherzigkeit Gottes. Die Wahrheit, daß Gott (objektiv) abſoluter Selbſtzweck iſt, verkehrt ſie in den Irrthum, daß er (ſubjektiv) zu ſeinem Beweggrund die abſolute Selbſtſucht habe; denn ſolche wäre es doch, wenn Gott Geſchöpfe abſichtlich zur ewigen Qual erſchaffen hätte, um ſich an ihnen zu verherrlichen. Vor ſolcher Erſchaffung von Qualobjekten ſchaudert die menſchliche Liebe, wie vielmehr die göttliche! Ja die Barmherzigkeit gegen

*) Inst. III. c. 23. §. 8.

die Erwählten wäre dann gar nicht mehr wahrhafte Barmherzigkeit, auch ſie wäre nur zur Verherrlichung Gottes und nicht zugleich zur Seligkeit des Geſchöpfes als ſelbſtändigem Zweck; denn wäre ſie das, ſo könnte ſie nicht grundlos ſich Anderen verſagen.

Wohl wird von Calvin dem allen entgegengeſetzt, daß eben doch wirklich Menſchen, wie alle Bibelgläubigen annehmen, in die ewige Verdammniß gerathen, und das unmöglich geſchehen könnte, wenn es nicht Gottes Wille von Ewigkeit geweſen. Oder wie Neuere es ausdrücken, Gott habe ja doch das Böſe wirklich in ſeinen Weltplan aufgenommen und eingeordnet, alſo ſey es ſein Wille und Anordnung nicht minder, als das Gute. Aber es muß eben unterſchieden werden zwiſchen dem, was Gott direkt will, als Zweck, und was er nur indirekt will, ſofern es Folge anderweiter Zwecke iſt. Gott will nicht das Böſe, aber er will die Freiheit, die innerſte Selbſtentſcheidung des Geſchöpfes, und dazu die Möglichkeit des Böſen, nicht aber ſeine Nothwendigkeit, nicht ſeine Wirklichkeit, dieſe kommt lediglich vom Menſchen. Und man muß eben deßhalb unterſcheiden das, was Gottes Anordnung, und das, was Gottes Zulaſſung iſt, indem durch die Freiheit des Geſchöpfes eine neue Urſache in den Weltplan eintritt, die Gott gewähren läßt mit allen ihren Folgen. Gott iſt allerdings die abſolute Urſache, von der alle anderen Urſachen ihren Urſprung nehmen, und die Er alle wieder zuſammenfaßt zu dem Einen Weltplan. Aber Gott iſt nicht alleinige Urſache, dazu macht ihn fälſchlich die Prädeſtinationslehre. Es iſt nicht eine tiefere Erkenntniß, Gott in dieſer Weiſe zum Allesverurſachenden zu machen, und auf die Unterſcheidung von Gottes Vorherwiſſenſchaft und Gottes Vorherbeſtimmung, von Gottes Anordnung und Gottes Zulaſſung als ſchwächlich herabzuſehen; ſondern das iſt vielmehr eine oberflächliche Erkenntniß, ſie verkennt die Tiefe, daß Gott freie Weſen ſchuf, die ſelbſt wahrhafte Urſache werden, wahrhaft handeln, nicht bloß das in ſie Gelegte vollbringen, und daß er dennoch dieſes ihr freies Handeln wieder zu Einem höheren Ganzen

vereinigt. Es ist derselbe Zug, der die pantheistische Philosophie erfüllt, den sie für ihre Höhe hält und der doch ihr gründlichster Irrthum ist: daß sie Nothwendigkeit und Wirklichkeit zu Eins macht, und eine Möglichkeit, die nicht zur Wirklichkeit werden müßte, nicht zugiebt. Nur darauf beruht Calvin's Grundaxiom, daß dasjenige, was Erfolg ist, nothwendig auch göttliche Bestimmung gewesen seyn müsse. Damit eben ist Schöpfung und ist Freiheit ausgeschlossen, und muß Gott selbst Urheber des Bösen seyn.

Die Prädestination ist eben darum nicht blos gegen die sittlichen Eigenschaften Gottes, sondern selbst gegen seine Allmacht. Es wird ihm durch sie die Macht wirklicher Schöpfung abgesprochen. Er soll genöthigt seyn, von allem selbst und allein Ursache zu bleiben, er soll nicht im Stande seyn, wirklich freie Wesen zu schaffen, Ursachen und Wirkungen in seiner Welt zuzulassen, die er selbst nicht gewollt, die in anderen Wesen ihren Ursprung haben, und die er zuletzt doch wieder seinem Willen dienstbar macht.

Man sagt: die Prädestinationslehre sey das Festhalten an der „unverkürzten Ehre Gottes" (Schweizer). Das will sie wohl seyn, aber sie ist es nicht, sondern das gerade Gegentheil. Sie will Gott zur einzigen Ursache des Heils machen und macht ihn dafür zur Ursache der Sünde und des Verderbens. Sie will Gottes Allmacht und Alleinursächlichkeit wahren, und verletzt dafür Gottes Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit. Ja, sie verletzt sogar die Allmacht Gottes selbst, da sie ihm die Macht, Freiheit hervorzurufen, abspricht. Es ist eine geringe Ehre, daß man Gott aus dem allmächtigen Schöpfer zum vollendeten Mechanikus macht.

Ist es denkbar, daß die h. Schrift eine Lehre enthalte, die also allem Gottesbewußtseyn, wie wir es gerade aus ihr selbst empfangen haben, widerstreitet? Die Stelle, welche am meisten den Schein hat, die Prädestinationslehre zu bestätigen, ist Rö-

mer 9. Aber dieſer Schein verſchwindet, ſo wie ſie in ihrem Zuſammenhang betrachtet wird. Der Gedanke, der dem ganzen Kapitel zu Grunde liegt, iſt der, die Juden von dem Vertrauen auf ihre Abſtammung und auf ihre Geſetzeserfüllung auf die freie Gnade Gottes und die Gerechtigkeit des Glaubens hinzuweiſen. Bei den Stellen, welche am meiſten für ein abſolutes Dekret zu ſprechen ſcheinen, kam es (nach der Erklärung Philippi's, die mir die tiefgehendſte und zutreffendſte ſcheint) dem Apoſtel nur darauf an, dem Pochen und Rechten der Juden gegenüber die abſolute Erhabenheit Gottes über menſchlichen Anſpruch und menſchliche Beurtheilung geltend zu machen. Sie ſollen daher allerdings ausdrücken, daß Gott das Recht hat, nach Willkür (durch abſolutes Dekret) Seligkeit und Verdammniß zu verhängen; aber darin liegt nicht, daß er ſie wirklich nach Willkür verhängt, und wenn der Apoſtel eben dieſem Pochen und Rechten gegenüber ſich nicht veranlaßt findet, über Norm und Maaßſtab, die Gott hierfür zu befolgen ſich ſelbſt vorgeſetzt, Belehrung zu geben, ſondern daſſelbe blos mit Berufung auf Gottes Allberechtigung abfertigt, ſo folgt daraus mit nichten, daß Gott ſich ſolche gar nicht vorgeſetzt. Es enthält demnach die Stelle allerdings keine Andeutung über die Allgemeinheit der Gnadenwahl, aber ſie enthält auch nichts, was dieſelbe ausſchließt. Ganz entſcheidend aber iſt, wie mich bedünkt, der Schluß des Kapitels. Es endigt nemlich damit, daß die Juden deshalb das Geſetz der Gerechtigkeit nicht erlangt haben, „weil ſie es nicht aus dem Glauben, ſondern aus den Werken des Geſetzes ſuchen". Auf das alſo ſoll die ganze vorhergehende Ausführung hinausgehen, daß der Menſch nicht auf eigenen Anſpruch und eigenes Verdienſt der Werke baue, ſondern auf die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Wollte dagegen der Apoſtel in dem Vorhergehenden die Prädeſtination lehren, dann war das ein unpaſſender Schluß, dann hatten die Juden nach dem Geſetz der Gerechtigkeit vergeblich getrachtet, nicht weil ſie es in den Werken ſuchten, ſondern weil es Gottes abſoluter Rathſchluß

war, daß sie es nicht erlangen sollten. Ist Römer 9 eine spekulative Theorie über Gottes Prädestination, so müßte sie den spekulativen Schluß haben, daß es nicht an der Juden Wollen oder Laufen lag, sondern daß Gott die Heiden erwählet und sie gehasset hat. Hat aber Römer 9 den praktischen Schluß, daß die Juden die Gerechtigkeit aus den Werken fahren lassen und die Gerechtigkeit aus dem Glauben ergreifen sollen, so ist auch alles Vorhergehende nicht spekulative Theorie über Gottes ewige Rathschlüsse, sondern nur eine praktische Beweisführung, daß der Mensch nichts von sich selbst hat und vermag, sondern alles von der Gnade Gottes empfängt. — — Andere Schriftstellen enthalten noch weniger einen Schein für die Prädestination. Es steht geschrieben: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater." Aber es steht auch geschrieben: „Bittet, so wird euch gegeben". Da sagt Calvin: „Wen der Vater zieht, der wird bitten". Aber wir sagen ebenso: „Wer den Vater bittet, den wird er ziehen", und das ist gewiß nicht minder im Geiste der Bibel. Wie dürfte man aber eine unserem Gottesbewußtsein so sehr widerstreitende Lehre auf Schriftstellen gründen, die jedenfalls sehr schwieriger und unsichrer Deutung sind, während andere völlig einfache und klare, die nur durch die gewaltsamste Deutung beseitigt werden können, das gerade Gegentheil sagen: daß „Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre" (Ezechiel), daß „Gott will, daß Allen geholfen werde" (Paulus). Ueberdies ist durch die h. Schrift fortwährend die Rede von solchen, die Gott erwählet, bevor der Welt Grund gelegt war, dagegen niemals von solchen, die Gott „verworfen, verdammt, bevor der Welt Grund gelegt war". Sollte das nicht ein hinreichender Beweis gegen den ewigen Verwerfungs-Rathschluß seyn? Das sey aber, entgegnet freilich Calvin, „unwissend und knäblich, die Erwählung anzunehmen und die Verwerfung zu läugnen, da Erwählung ohne Gegensatz gegen die Verwerfung nicht bestehen kann". Es ist also zuletzt die Logik,

daß, weil und wenn nach der h. Schrift eine ewige Erwählung ist, auch eine ewige Verwerfung seyn müsse. Aber man ist nicht befugt, aus der h. Schrift Consequenzen zu ziehen, die sie selbst zu ziehen sorgfältig vermieden hat. Ich hoffe überdies, nachher zu zeigen, daß diese Logik gar nicht richtig ist.

Calvin hätte darin das unerforschliche Geheimniß anerkennen müssen, daß Gott will, daß Allen geholfen werde, und wir doch auf Erden nicht sehen, daß er Allen das Evangelium predigen läßt. Er hätte darin das unerforschliche Geheimniß anerkennen müssen, daß Gott nach seiner Barmherzigkeit grundlos (durch absolutes Dekret) erwählt, und doch nicht ebenso grundlos (durch absolutes Dekret) verwirft. Statt dessen sucht er das unerforschliche Geheimniß darin, daß Gott die Menschen selbst durch seinen grundlosen Rathschluß zur Sünde bestimmt und schafft, und sie dennoch mit Gerechtigkeit für die Sünde bestraft. Um nicht ein Unbegreifliches für unsere Logik stehen zu lassen, statuirt er ein Unerträgliches für unsere Moral und Religion.

Achtes Kapitel.

Der Gegensatz der lutherischen Lehre zur reformirten Prädestinationslehre.

Als Gegensatz gegen die reformirte Prädestinationslehre auf lutherischer Seite kann man nichts anderes bezeichnen, denn die Rechtfertigung aus dem Glauben in ihrer ganzen Selbständigkeit und Ungetrübtheit. Diese als Cardinallehre duldet nicht die Prädestination und wird nicht von ihr geduldet. Sie enthält alles, was in jener auf einem religiösen Beweggrund ruht, ohne ihren Irrthum. Das soll in diesem Kapitel gezeigt werden.

Man muß auf das Entschiedenste die jetzt bei den reformirten und unirten Theologen so beliebte Behauptung bestreiten, daß die Prädestination das ursprüngliche Motiv der ganzen Refor-

mation geweſen, und die Lutheraner nur ſpäter von dieſem Gemeinſamen abgegangen ſeyen, während die Reformirten es feſthielten. Allerdings wurde die Prädeſtination frühzeitig die innerſte Seele der ſchweizeriſchen Reformation und Kirche; aber ſie war niemals Bekenntniß der lutheriſchen Kirche und war niemals eine bewegende Macht der deutſchen Reformation.

Es muß zugeſtanden werden, daß Luther in ſeiner Schrift (wider Erasmus) „Von der Knechtſchaft des Willens" die Prädeſtination nach Auguſtinus gelehrt hat, mitunter nach ſeiner Weiſe in grellen Ausdrücken und mit noch gewaltthätigern Argumenten als Calvin*), und daß er dieſe Schrift oder die betreffenden Stellen niemals widerrufen hat. Dennoch iſt die lutheriſche Kirche nicht im Widerſpruch, ſondern gerade in innerſter Uebereinſtimmung mit Luther, daß ſie nachher die ſchroffe verwerfende Stellung gegen die reformirte Prädeſtinationslehre einnahm. Es gilt hier: wenn zwei daſſelbe thun, iſt es nicht daſſelbe.

Luther hat (auch hierin genau nach Auguſtin) bei jenen Ausführungen, wie in ſeiner ganzen Auffaſſung, einen ganz anderen Beweggrund. Sein Intereſſe iſt lediglich die Abwehr der Lehre von Willensfreiheit und Verdienſt des Menſchen, daß der Menſch nicht in ſich das Vermögen des Guten habe, daß er nicht, außerhalb Gottes blos auf ſich geſtellt, ſich zwiſchen Gut und Bös entſcheide. Das bedeutet namentlich die Stelle, die man ganz beſonders als prädeſtinatianiſch anführt, in der er der Anſicht ſpottet, als habe Gott es den Menſchen „heimgeſtellt, welche wollen ſelig oder verdammt werden, und er iſt vielleicht ins Mohrenland zur Zeche gezogen, wie Homerus von Jupiter ſchreibt" (2286). Das iſt nichts anderes, als die innewohnende Wirkſamkeit (Immanenz) Gottes in allem, was der Menſch Gutes will und vollbringt, die auch wir noch heute bekennen. Nur als Be-

*) Walch. XVIII. beſonders 2245. 2309. 2344. 2385. 2405. 2455.

weismittel gegen solche Willensfreiheit*) gebraucht Luther die Prädestination, deshalb ist sie ihm nicht ein selbständiges, theologisches Princip, wie sie es Calvin ist, er macht in seiner ganzen Lehre nicht die geringste Anwendung von ihr, man kann sie unbeschadet alles anderen herausnehmen, während sie bei Calvin gerade der Mittelpunkt der ganzen Lehre ist, und er macht sie für sich allein niemals geltend, widerspricht nicht, da Melanchthon sie ausdrücklich läugnet, während Calvin seine ganze Person für sie einsetzt, keine Nachsicht gegen ihre Bestreitung kennt, kurz denselben Eifer für die Prädestinationslehre hat, wie Luther für die Rechtfertigungslehre.

Aus eben dem Grunde faßt er sie aber auch ganz anders auf, als Calvin. — Fürs erste: es fehlt bei ihm gerade der Centralpunkt der Calvinischen Prädestinationslehre, die zweifache Verherrlichung Gottes durch Selige und Verdammte. Nur durch diese ist sie bei Calvin ein selbständiges, ein alles beherrschendes Dogma. Deshalb weist Luther mit voller Berechtigung die ganze Frage von der Vorherbestimmung zur Verdammniß ins Geheimniß, während Calvin (wie oben dargethan worden) den Grund derselben, die Nothwendigkeit der Verherrlichung Gottes auch durch Strafe, angiebt, und deshalb seine Berufung auf das Geheimniß ohne Berechtigung ist. Sehr deutlich zeigt sich das in der Stelle Luther's: „Wenn nun hier die Vernunft aber fragt, warum er denn solche böse Lust und Willen der Gottlosen nicht ändert, die er doch reget und treibt, und könnte sie wohl ändern? Da antworte ich: Das gehört in den himmlischen Rath im Himmel und der göttlichen Majestät; denn seine

*) „Ich will hier dennoch gar nahe die stärksten Gründe übergehen, von Gottes ewigem Vorsatz, von göttlicher Verheißung, von Kraft des Gesetzes, von der Erbsünde, von der angenommenen Erwählung Gottes; welches eitel Hauptstücke sind, und solche Gründe, der ein jeglicher für sich allein überaus genug wäre, den freien Willen gar und zu Grunde zu tilgen. Denn so die Gnade kommt aus Gottes ewigem Vorsatz (Paul. Eph.), so muß sie kommen, und kommt nicht um unseres Fleißes und Verdienstes willen ....." (2418).

Gerichte und Urtheile unbegreiflich sind, und es gebührt uns nicht, die zu forschen, sondern mit Furcht und Zittern anzubeten" (2301). Dagegen bei Calvin müßte die Antwort so lauten: Darauf antworte ich, Gott bedarf ebenso sehr Menschen, die durch ihre ewige Qual und Strafe für Uebertretung seines Gebotes ihn verherrlichen, als Menschen, die durch ihre Seligkeit nach Befolgung des Gebotes ihn verherrlichen. — Fürs Zweite in Folge jenes Centralpunkts von der zwiefachen Verherrlichung erscheint auch die Prädestination bei Calvin durchaus in geschlossener Folgerichtigkeit und wird deshalb die Verstockung als das eigene ewig beschlossene Werk Gottes betrachtet. Bei Luther dagegen wird die Verstockung lediglich dem Menschen, und nur die Kraftsteigerung und Kraftreizung Gott zugeschrieben. Es kommt die böse Entschließung Pharao's und die Befestigung in ihr nicht von Gottes Rathschluß, sondern Gott drängt und treibt alle Kräfte und Entscheidung zu ihrer Wirksamkeit, dadurch kommt auch seine böse Entscheidung zu ihrem Gipfel. Nur die Realität und Macht im Bösen, nicht das Böse selbst ist so von Gott*). Das ist ewig wahr, aber ist das gerade Gegentheil der Prädestination. Bei Calvin kommt die Verstockung Pharao's von Gott nicht auf indirektem Wege, weil Gott alle Kräfte treibt, sondern direkt, weil Gott eben diese Verstockung angeordnet hat, ehe denn Pharao war. Darum ist diese Ausführung bei Luther immerhin unfolgerichtig,

*) „Danach aber die Creaturen sind, danach wirket er in ihnen, das ist, nachdem die zwo Creaturen von Gott gewendet und böse sind, und doch gleichwohl mit getrieben und beweget werden durch die allmächtige Macht und Gewalt Gottes, so können sie nichts denn böses und wider Gott thun. Gleich als wenn ein Reiter ein hinkend und vernagelt Pferd reitet, so reitet er das Pferd nicht besser, denn es an ihm selbst ist; denn ob ers gleich wohl reitet, so geht doch das Pferd übel ..... Da siehst du, daß, wenn Gott im Bösen und durch Böse wirkt, daß wohl böses geschieht; aber Gott thut darum nichts Böses, wiewohl er Böses durch Böse wirkt. Denn dieweil er gut ist, kann er nichts Böses thun ..... Derhalben darf man nicht denken, daß, wenn wir sagen, daß Gott etliche verstocket oder Böses in uns wirket (denn verstocken ist Böses thun), daß er also in uns wirke, daß er von neuem Böses in uns schaffe" (2293—2297).

sie ist aber eben damit ein Beweis, daß die Prädestinationslehre bei ihm nicht abgeschlossen ist, wie bei Calvin, sondern zugleich entgegengesetzte Anschauungen ihn beherrschen. — Fürs Dritte findet sich der charakteristische Zug der Prädestinationslehre, daß der Glaube nur die Bezeugung der Erwählung sey, nicht bei Luther; er würde das ohne Zweifel mit Entrüstung zurückgewiesen haben. Aus allem dem — und es ließe sich wohl noch vieles andere hinzufügen — geht doch entschieden hervor, daß die Lehre Luther's in seiner Schrift vom geknechteten Willen und die Zwinglisch-Calvinische Prädestinationslehre zwei von einander völlig verschiedene Dinge sind.

Es finden sich denn wirklich spätere Aeußerungen Luther's, in denen er die Prädestination geradezu bekämpft, indem er ausspricht, das sey „ein gottloser Verstand, daß an Gottes Willen allein es fehle, daß wir nicht selig werden", dann „daß die Welt (die Gott geliebt) nicht heiße Maria, Paulus, Petrus, sondern Welt heißt das ganze menschliche Geschlecht" *).

Aber das Entscheidende ist: die Prädestinationslehre, obwohl sie Luther als vermeintlichen Beweis für seine Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben in jener Schrift mit herein nahm, ist in der That mit derselben geradezu in Widerspruch, und mußte deshalb abgestoßen werden. Schon in ihrer Grundlage sind beide Lehren sich entgegengesetzt. Die reformirte Prädestinationslehre fußt in letztem auf einer philosophischen Gedankenconception von der Alleinursächlichkeit Gottes, sie kann daher dem Menschen gar keine Freiheit zuschreiben, zum Bösen so wenig als zum Guten, und muß in Gott die Ursache finden, daß einige bußfertig, andere verstockt sind. Die lutherische Rechtfertigungslehre fußt auf einer religiösen Seelenerfahrung, nach dieser findet der Mensch in sich ein Unvermögen zum Guten, aber wahrlich nicht zum Bösen, und

*) Guerike, Symbolik, §. 51. Note 196.

muß er das im Evangelium angebotene Heil in Christo, das sie ihm bestätigt, als jedem Menschen gerade so wie ihm selbst angeboten betrachten. Jene sieht auf Gott als absolute Weltmacht, diese auf Gott als absolute Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Barmherzigkeit. Darum ist es für jene nothwendig, für diese gar nicht möglich, Gott zum Urheber der Verdammniß zu machen. Aber auch nach ihrem Inhalte sind die beiden Lehren sich entgegengesetzt. Nach lutherischer Rechtfertigungslehre ist die Rechtfertigung begründet durch den Sühnetod Christi, angeeignet durch den Glauben. Schon die Begründung durch den Sühnetod Christi besteht nicht mehr wahrhaft nach der Prädestinationslehre, denn nach ihr ist dieser nicht der Urgrund des Heils — sonst wäre es ja allen zugedacht — sondern das ist das Dekret der Seligkeit für einige Menschen, das nur durch ihn zur Erfüllung kommt. Vollends aber die Aneignung durch den Glauben besteht nicht mehr nach der Prädestinationslehre. Denn dazu muß der Glaube wirklich ein Faktor des Heils, das zuletzt entscheidende Moment für dasselbe seyn, und er muß wirklich eine That des Menschen seyn. Nach der Prädestinationslehre aber ist er keines von beiden. Er ist kein Faktor des Heils, sondern blos eine Vollziehung oder, wie Zwingli und Calvin es noch bestimmter ausdrücken, blos ein Kennzeichen und Bekundung des ohne ihn und längst vor ihm entschiedenen Heils*), und er ist keine That des Menschen, sondern blos eine Wirkung der unwiderstehlichen Gnade am Menschen. So wenig man sagen kann, daß der Mensch durch

*) J. Müller (Verh. der evang. Generalsynode 1846, Beilage S. 96) behauptet, die „Prädestination ist nicht geeignet, die Kirchentrennung zu begründen". „Denn niemals haben ihre bekennenen Vertreter, am wenigsten Calvin, sie so gefaßt, daß sie den göttlichen Rathschluß von der denselben realisirenden Wirksamkeit des h. Geistes, die Erwählung von der Bekehrung und Heiligung nach der Ordnung des Heils abgetrennt hätten". Allerdings haben sie Bekehrung und Heiligung nicht abgetrennt in der Kette der Wirkungen: es kann niemand sagen, ich beharre auf meiner Sünde und werde selig durch meine Erwählung: aber sie haben sie abgetrennt in der Ursächlichkeit. Diese ist bloß in der Erwählung.

die Auferstehung gerechtfertigt werde, oder (nach lutherischer Lehre) daß er durch die Werke gerechtfertigt werde, weil das alles nur Folge der vorausgegangenen Rechtfertigung ist — ebenso wenig kann man nach der Prädestinationslehre sagen, daß er durch den Glauben gerechtfertigt wird. Es ist nur das eine oder das andere möglich: entweder Entscheidung des Heils durch den Glauben, oder Entscheidung des Heils durch ein göttliches Verhängniß. Mit nichten also ist die Prädestination eine Lehre, die aus der lutherischen Rechtfertigungslehre als ihre Consequenz hervorgeht. Aus dem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten folgt noch nicht die Prädestination, sie folgt nur aus dem Unvermögen des Menschen zum Bösen. Mit nichten auch ist die Prädestination eine Lehre, die neben der lutherischen Rechtfertigungslehre hergeht, die man zu dieser noch hinzufügen oder sie weglassen kann. Die eine schließt die andere aus. So man die Rechtfertigungslehre ernstlich bekennt, muß man die Prädestination verwerfen, und so man die Prädestination bekennt, wird die Rechtfertigungslehre zum bloßen Schein.

Es ist eine irrige Annahme, daß Melanchthon hierin der lutherischen Kirche die Berichtigung gegeben. Hat er gleich das hohe Verdienst, zuerst die Prädestination bekämpft zu haben, so ist doch seine Art ihrer Bekämpfung nicht maaßgebend geworden. Seine eigene Lehre in diesem Stück (der Synergismus) wurde ja von der Kirche gerade verworfen. Gerade diejenigen, die am eifrigsten sich zu Luther im Gegensatz zu Melanchthon bekannten, sind es, von welchen der Widerstand gegen die Prädestinationslehre am energischsten und in maaßgebender Weise ausging. Theologen, wie Marbach und Andreä, nicht Melanchthon, ist die lutherische Kirche hierin gefolgt. Es ist aber eine ebenso irrige Annahme, daß diese lutherischen Theologen nur in Folge der Verbitterung gegen die Reformirten zur Verwerfung der Prädestination gekommen seyen, oder auch, daß nur die besondere Werthschätzung der Gnadenmittel sie dazu bestimmt habe.

Sie kamen dazu durch ein deutliches Bewußtseyn, wie es ein „anderer Geist" ist, aus dem die Prädestinationslehre kommt, als der ihrige, und sie bestreiten sie nicht blos wegen ihrer Entwerthung der Gnadenmittel, sondern wegen ihres Widerspruchs mit den göttlichen Eigenschaften und mit der wahren Bedeutung des Glaubens*). Die lutherische Kirche verdankt diese Berichtigung nicht dem Zufall der Persönlichkeiten und der Anlässe, sie ist hierbei nur durch ihren innersten Lebenstrieb, wie er schon Luther erfüllte, bestimmt. Schon von Anbeginn hatte sie deshalb wenigstens die Erkenntniß, daß der Prädestinationslehre keine praktische Bedeutung in der Kirche zukomme, während Calvin erklärt, daß ohne sie keine Demuth vor Gott und keine Zuversicht des Heils möglich sey, und schon von Anbeginn leitete sie ein sicheres Gefühl, ihre klare und gewisse Grundlehre nicht durch Einmischung dieser dunklen und zweifelhaften Lehre zu trüben. In sämmtlichen Bekenntnissen der lutherischen Kirche, denen, die von Luther, wie denen, die von Melanchthon verfaßt sind, ist auch nicht eine Spur von Prädestinationslehre. So wie aber nachher die Prädestination wirklich als ein kirchliches Motiv, als ein „Centraldogma" ausgebildet war, so kam auch die lutherische Kirche zum klaren Bewußtseyn, daß dieselbe ihrer eigenen Grundlehre und der Grundstellung ihres Glaubenslebens widerstreitet, und nunmehr erfolgte denn ihre confessionell-fixirte Verwerfung. Das geschah in der Conkordienformel**).

---

*) So Andreä: „Lästerung ist der Satz, Gott habe einen ewigen Rathschluß gefaßt, einige nothwendig zu verdammen .... Die Lehre vom absoluten Rathschluß macht auch den Dienst des Wortes und Sakramentes unnöthig. Verwerfung aus absolutem Willen, nicht aus Vorhersehen des Unglaubens ist lästerlich." (Schweizer, 480).

**) Schweizer in seinem Buche: „Die protestantischen Centraldogmen", hat hierin ein großes Verdienst um die Aufklärung geschichtlicher Thatsachen. Namentlich hat er die durchgängige Uebereinstimmung der reformirten Theologen, insbesondere auch der pfälzischen, in der Prädestinationslehre evident dargethan. Er hat nicht minder für den geschichtlichen Entwicklungsgang in der lutherischen Kirche schätzenswerthe Beiträge geliefert.

Die Ausführungen der Konkordienformel über Willensfreiheit und Prädestination sind nach der theologisch-wissenschaftlichen Seite, so hoch ihr Verdienst auch darin steht, gewiß der Fortbildung, Näherbestimmung, Berichtigung bedürftig. Aber ihre religiös-praktischen Grundgedanken sind die wirklichen realen Glaubenslehren der lutherischen Reformation, welche sie von Anfang

---

Aber seine eigene Grundanschauung über das Verhältniß der Lehren muß bestritten werden. Es ist nicht richtig, daß er die Prädestination als die „absolute Gottesidee, das Umfaßtseyn aller endlichen Ursachen und Erfolge von der unendlichen" betrachtet, welche die Lutheraner „dem Interesse an den kirchlichen Gnadenmitteln aufopfern" (XII). Denn nicht in der wahren absoluten Gottesidee, sondern nur in der abstrakt-mathematisch-spinozistischen Gottesidee liegt es, daß Gott nicht bloß absolute, sondern alleinige Ursache seyn und den Geschöpfen jede wirkliche selbständige Ursächlichkeit fehlen müsse. Es ist sodann nicht richtig, daß er die Betonung der Gnadenmittel als den Grund der lutherischen Widersetzung gegen die Prädestination betrachtet. Dieser ist tiefer die Kernlehre selbst, die Rechtfertigung aus dem Glauben. Es ist endlich nicht richtig, daß er Luther's Rechtfertigung allein aus Gnaden und Calvin's Prädestination als untrennbare Lehren, als einen „zusammenhängenden Prozeß" (57) betrachtet, oder, wie er es anderwärts ausdrückt: „Daß die Lehre vom verknechteten Willen (gänzlicher Ohnmacht des Menschen zur Bekehrung) und die absolute Prädestination zwei Hälften Eines Ringes seyen, läßt sich nicht läugnen" (483). Die Prädestination ist, wie gezeigt worden, und wie Schweizer's eigene schätzbare Nachweisungen bestätigen, keineswegs eine Consequenz der Läugnung des menschlichen Unvermögens zum Guten und des Heils allein aus Gnaden in dem Sinn, wie die lutherische Kirche lehrt, sondern vielmehr ihr Gegensatz, und es war gerade eine Inconsequenz, wenn Luther in seiner Schrift gegen Erasmus die Prädestination mit vertrat. Demgemäß ist es auch eine unzulässige Beweisführung, wenn Schweizer die Aeußerungen Luther's und Melanchthon's für ihre Lehre vom menschlichen Unvermögen als Belege für ihre Prädestinationsansicht gebraucht (57–64). Auch kann danach nicht zugegeben werden, daß der Unterschied in beiden Kirchen wirklich bloß in den verschiedenen Methoden bestand (wie er wohl eine Zeit lang von einigen aufgefaßt wurde), ob man (analytisch) von dem Satze, daß der Mensch alles Vermögen zum Guten nur aus Gnaden habe, hinaufsteige zur Prädestination, oder aber umgekehrt (synthetisch) von dem Satze, daß Gott als die absolute Ursache alles Gute und alles Böse vorherbestimmt hat, herabsteige zum Unvermögen des menschlichen Willens (444. 466). Sondern es sind zwei verschiedene Grundaxiome, auf der beide Lehren ruhen, dort die Rechtfertigung allein aus Gnaden, hier die zweifache Art der Verherrlichung Gottes, und es sind zwei verschiedene Resultate, zu welchen sie gelangen, dort das Unvermögen des Menschen zum Guten, hier die Urheberschaft Gottes am Bösen, wie am Guten.

an erfüllten, und ſind die wahren und unverrückbaren Glaubenslehren für alle Zeiten. Dieſe ſind nemlich keine anderen, als die Durchführung der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben, und die Ablehnung der Prädeſtination.

Ueber die Willensfreiheit lehrt die Conkordienformel, daß die Bekehrung des Menſchen gänzlich und ausſchließlich das Werk der Gnade iſt, daß der Menſch nach dem Sündenfalle von ſich ſelbſt aus eigenen natürlichen Kräften gar nichts für ſein Seelenheil vermag, weder ſich vorzubereiten für die Gnade, noch auch mitzuwirken, wenn der h. Geiſt das Werk der Bekehrung in ihm verrichtet. Der Nachdruck liegt dabei auf dem „von ſich ſelbſt“ (ex semet ipso) und „aus natürlichen Kräften“ (ex propriis naturalibus viribus). Nur in dieſem Sinne verwirft ſie die Lehre Melanchthon's (den Synergismus), nach welcher der Menſch bei der Bekehrung eine Mitwirkung noch aus ſeinem natürlichen Vermögen heraus übt, und nur in dieſem Sinn verwirft ſie die katholiſche Lehre (Trid. sess. VI. cap. V), daß der Wille des Menſchen bei ſeiner Bekehrung „nicht müßig ſey, ſondern etwas thue“, weil nemlich dieſe Lehre dazu gebraucht werde, den „Kräften des menſchlichen Willens beim Bekehrungswerk etwas beizulegen“. Dagegen behauptet ſie ſelbſt, daß nach der Bekehrung der (wiedergeborne) menſchliche Wille mit dem h. Geiſt mitwirkt, und daß auch während der „Bekehrung der Menſch kraft der Umwandlung, welche der h. Geiſt in Verſtand und Willen und Seele bewirkt, die angebotene Gnade ergreift“, alſo mitwirkt*). Und ſie lehrt, daß in allen Momenten der Menſch das Vermögen habe, der Gnade ſich zu verſchließen. Sie kennt keine unwiderſtehliche und keine unverlierbare Gnade. Nur nennt ſie ſolches Vermögen des Böſen nicht Freiheit.

Ueber die Prädeſtination lehrt die Conkordienformel, daß dieſelbe nicht in einem ewigen Rathſchluß vor und außer der

*) Haſe, II. 671. 679.

Heilsanstalt in Christo besteht, sondern nur in dieser und untrennbar von den in ihr gegebenen Gnadenmitteln und dem Verhalten der Menschen zu denselben. Sie läugnet das absolute Dekret, daß Gott „gleichsam eine militärische Aushebung angestellt und bestimmt habe, der werde gerettet und der werde verdammt", sondern die Erwählung richtet sich nach dem vorhergesehenen Verhalten der Menschen zur dargebotenen Gnade. „Die Vorherbestimmung bezieht sich nur auf die Guten", die Verstockung und Verdammniß der Ungläubigen ist von Gott nur vorhergewußt, nicht vorherbestimmt, und „diese Vorherwissenheit Gottes ist nicht Ursache ihrer Sünde". Gott hat nicht zweierlei Willen, einen offenbaren, der alle zum Heil beruft, und einen verborgenen, der einige von demselben ausschließt; sondern er will „ernstlich", daß „alle zu ihm kommen und sich helfen lassen". Daß ein Theil verloren geht, liegt nicht am Willen Gottes, sondern lediglich an ihrem eigenen.

Das also sind die innersten Beweggründe des lutherischen Bekenntnisses: die Durchdrungenheit von dem vollständigen, sittlichen Verderben des Menschen, die Demuth, das Heil allein der Gnade Gottes zuzuschreiben, der Trost, es nur von Gottes Kraft, nicht von der eigenen Kraft zu erwarten zu haben; aber zugleich auch die vollkommene Bewahrung der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes, daß aus seinem Rathschluß nicht Sünde und Verdammniß kommen kann, und damit wieder die Gewißheit für jeden, daß auch ihm Gott ernstlich die Seligkeit zugedenkt. Ersteres theilt die lutherische Kirche mit der reformirten gegen die katholische, letzteres mit der katholischen gegen die reformirte. Es ist das die lautere ewige wahre Stellung der menschlichen Seele zu Gott, die unser Bekenntniß bezeugt und erhält. An solchem Maaßstab der tiefsten Forderungen der Frömmigkeit gemessen besteht es deshalb vollkommen und besteht es allein.

Aber es besteht wirklich auch die Probe der Wissenschaft. Es ist ein ungegründeter Vorwurf, daß die lutherische Lehre die Freiheit des menschlichen Willens läugne. Sie läugnet keineswegs

die Freiheit im gewöhnlichen (philosophischen) Sinn, den man ihr dabei unterlegt, die formelle Entscheidung und das Vermögen zu dem verhältnißmäßigen Guten, wie es der Mensch von Natur erkennt, sondern sie läugnet nur die Freiheit in specifisch christlichem Sinne, das Vermögen zu dem wahrhaften Guten, das der Mensch in seiner Sündenbehaftung gar nicht einmal erkennt, also viel weniger wollen kann, und sie läugnet für das Werk der Bekehrung selbst, wie gezeigt worden, keineswegs die Mitwirkung des Menschen, die „Ergreifung der Gnade", also sein eigenes, creatürliches Thun, sondern sie behauptet nur, daß diese seine Mitwirkung selbst aus einer Umwandlung seines Verstandes und Willens, also aus Erkenntniß, Neigung und Trieb, die der h. Geist erst in ihm erwecken und wirken muß, hervorgeht, und das ist auch gewiß wahr und ist keine Läugnung der Freiheit*). Eben

*) Es ist ein Mangel wissenschaftlicher Darstellung, daß die Concordienformel das Verhalten des Menschen während und nach der Bekehrung in so schroffen Gegensatz stellt. Denn die Mitwirkung kraft der Umwandlung durch den h. Geist tritt nicht erst nach der Bekehrung, sondern, wie sie selbst lehrt, schon während derselben ein, und ohne sie kann diese gar nicht zu Stande kommen. Es ist ebenso ein mißdeutbares Gleichniß (nach Luther), daß der Mensch vor der Bekehrung sich verhalte, wie ein Klotz, Salzsäule u. s. w. Denn Erkenntniß und Begierde des wahren Heils hat er allerdings, so wenig als ein Klotz; aber ein Bewußtseyn der Gottverlassenheit und ein Verlangen des Friedens mit Gott, wenn auch in verkehrter Weise, hat er doch, was der Klotz nicht hat, und darin allein wurzelt seine „Empfänglichkeit" (capacitas) für die Bekehrung, die auch wieder von Luther und der Concordienformel anerkannt wird. Es ist auch ein Ungeschick, mit der die Concordienformel von dem dem natürlichen Menschen noch gebliebenen Vermögen der räumlichen Bewegung (locomotiva potentia), dem Vermögen, in die Kirche zu gehen und die Predigt mit anzuhören, handelt. Zwar das wird ihr fälschlich untergelegt, daß sie dieses als das von Seiten des Menschen hinzukommende Moment für Entscheidung seines Heils ausgäbe, etwa statt der Melanchthonischen Mitwirkung. Sie erwähnt dieses mechanischen Vermögens nur an zwei Stellen, einmal gerade um zu erklären, daß darin gar kein Moment für die Entscheidung des Heils liegt, daß mit allem Anhören des Worts, und allem Nachdenken darüber noch kein Glaube kommt (Hase, 662), das anderemal um zu erklären, daß Gott (nicht der Mensch) dieses Anhören der Predigt als Werkzeug gebraucht, den Menschen zu bekehren (Hase, 671). Aber in dieser letzten Stelle wird die Nothwendigkeit und Pflicht, die Predigt zu hören, und das Vermögen auch des Unbekehrten, sie zu besuchen, in eine

deshalb ist es aber auch ein ungegründeter Vorwurf, daß die Concordienformel durch die Läugnung jeder menschlichen Freiheit und Mitwirkung einerseits und die Läugnung der Prädestination andererseits sich selbst widerspreche, da der Grund, daß ein Theil der Menschen zur Seligkeit, der andere zur Verdammniß gelangt, doch nur entweder in der Entscheidung des Menschen, oder im Rathschlusse Gottes liegen kann. Jene Leugnung besteht eben nicht, und die Concordienformel setzt diesen Grund ganz einfach in die Entscheidung des Menschen, da sie jedem ohne Unterschied das Vermögen, die Gnade von sich zu stoßen, zuschreibt.

Daß Gott Erwählung und Verwerfung nach seiner Voraussicht des Verhaltens der Menschen zutheilt — ob sie die Gnade annehmen oder verschmähen werden — ist der menschliche, immerhin unsichere, Ausdruck für die biblische, sichere Wahrheit, daß er sie nach ihrem Verhalten zutheilt. Und es wird dadurch keineswegs die Annahme der Gnade (der Glaube) zur Ursache der Erwählung gemacht, wie der reformirte Vorwurf lautet. Die Concordienformel läugnet ebenso bestimmt, und ohne sich zu widersprechen, daß „in uns selbst ein Grund der göttlichen Erwählung sey". Es ist nemlich in denen, welche die Gnade annehmen, dieses nicht ein Grund ihrer Erwählung, diese bleibt dennoch eine freie Gabe, sondern nur in denen, welche sie verschmähen, ein Grund ihrer Verwerfung. Der Glaube bleibt immer die Wirkung der Erwählung, nicht Ursache, aber die Nichtannahme des Glaubens hindert die Erwählung. In die lebendige Sprache der Kirche übersetzt, heißt das: Wir glauben an eine „grundlose Barmherzigkeit" Gottes (absolutum decretum electionis), aber wir glauben nicht an einen grundlosen Zorn Gottes (absolutum decretum reprobationis).

Verbindung gebracht, und dieses Vermögen des Unbekehrten ist ein unpassender Begriff. Denn erfolgt der Besuch der Predigt ohne die Sehnsucht nach dem Heil, so ist es keine Freiheit und Vermögen, sondern Zufall; erfolgt es aus solchem Sehnen, so ist das ja schon eine Wirkung der Gnade.

Man kann der Konkordienformel keinen anderen Vorwurf machen, als den, daß sie die letzten Fragen unbeantwortet läßt, wie denn in dem einen Menschen so uranfänglich die böse Entschließung, mit der er der Gnade widersteht, wird, in dem anderen nicht? wie eine wirkliche Ursächlichkeit des Menschen, eine Freiheit, die Gnade abzulehnen, mit dem Weltplan Gottes und seiner nothwendigen Erfüllung sich vereinbare? wie die Allbarmherzigkeit Gottes es zulasse, daß er die Menschen mit der Möglichkeit des Abfalls und der Verstockung geschaffen, daß er Völker und Generationen ohne Predigt des Evangeliums gelassen? Das aber ist kein Vorwurf, sondern ein Lob, daß das kirchliche Bekenntniß Fragen unbeantwortet, Widersprüche ungelöst läßt, die zu beantworten und zu lösen Gott unserer irdischen Erkenntniß versagt hat. Selbst nicht als ein wissenschaftlicher Mangel kann das gelten. Will man Kant des Denkmangels zeihen, weil er die Antinomien der reinen Vernunft, die er mit einleuchtender Klarheit darlegte, nicht wirklich zu lösen vermochte? Auf der anderen Seite ist es wahrlich kein Vorzug, daß die calvinische Prädestinationslehre so logisch übereinstimmend in ihr selbst ist, da sie dafür überall in dem grellsten Widerspruch mit dem Gegenstand sich befindet, mit den heiligen Eigenschaften Gottes, die da gewisser sind, als die Logik, und mit unserem Bewußtseyn ernstlich an uns gestellter Anforderungen und ernstlich an uns ergehender Anerbietungen Gottes, das überzeugender ist, als alle Schlußfolgerung. Auch für die Prädestinationslehre gilt es, daß es nur halbe Wissenschaft ist, die von der religiösen Wahrheit abführt, und daß ganze Wissenschaft wieder zu ihr zurückführen muß.

Es ist die wahre Wissenschaft und die religiöse Tiefe, es ist ein innerster Zug evangelischer Erkenntniß, daß der Mensch nicht mit einer Freiheit außer Gott Gott gegenübersteht, und da zwischen Gut und Bös, zwischen Annahme und Ablehnung der Gnade sich entscheidet; sondern daß er in Gott ist, und in Gott und durch Gott das Gute will, und nur das Heraustreten aus Gott,

das Böse, das Werk seiner uranfänglichen Freiheit ist. Alles Gute ist darum nur ein Waltenlassen des göttlichen Geistes, der ihn durchdringt, ein Nichtzurückstoßen der Gnade, so daß positiv auch nicht eine Faser eigener Ursächlichkeit hinzukommt. Gott giebt das Wollen und das Vollbringen. Er giebt die gute Bestimmtheit des Willens, das Verlangen und Sehnen, aus dem allein ja der Wille sich entschließt. Schon im Urstande der Unschuld hatte der Mensch den Willen des Guten nicht als ein Eigenthum, abgetrennt von Gott, sondern er war nur der beständige Lebensodem Gottes, der ihn durchdrang und erhielt. Ebenso ist die Bekehrung zwar nicht bloß ein Werk Gottes, sondern auch eine That des Menschen; aber diese That geschieht in und durch Gott, Gott giebt Trieb und Kraft zu ihr, ist ihr innewohnend. Dagegen das Böse ist allein die That des Menschen, diese kommt aus seinem eigensten Ich, aus der Creatur in ihrer absoluten Selbstursächlichkeit. Darum ist das Gute nicht sein Verdienst, und doch das Böse seine Schuld. Eine Ursächlichkeit hat also der Mensch auch am Guten, aber nur eine negative, daß er die Gnade nicht von sich stößt, und negative Ursächlichkeit ist kein Verdienst. Daß ein Mensch nicht Mord, Betrug, Hochverrath, Ehebruch verübt hat, ist doch nicht Verdienst, sondern nur Mangel an Schuld. Ebenso hat der Heilige Gott gegenüber nicht das Verdienst, die Gnade angenommen zu haben, sondern nur nicht die Schuld, sie von sich gestoßen zu haben. Ich habe das anschaulich zu machen gesucht durch ein Gleichniß: „So wie man den Schatten, den ein undurchsichtiger Körper wirft, und das Licht, das ein durchsichtiger ausströmt, nicht in gleicher Weise als die Wirkung des Körpers betrachten kann, also auch das Gewährenlassen der Gnade und den Widerstand gegen sie nicht in gleicher Weise als das Werk des Menschen“*). Dies und nur dies ist der Sinn der lutherischen Läugnung des freien Willens. Nur

*) Meine Fundamente einer christl. Philos. §. 42.

das ist die wirkliche Divergenz vom katholischen Dogma. Die Prädestinationslehre begegnet nun, gleich der lutherischen Lehre, dem Irrthum, daß der Mensch sich außerhalb Gottes zum Guten entscheide; aber sie verfällt dafür in den andern Irrthum, daß er sich auch zum Bösen innerhalb Gottes entscheide. Jenes heischt das fromme Gemüth, an diesem muß es vielmehr Anstoß nehmen.

So ist es in Ansehung der Freiheit einleuchtend, daß die Entscheidung zum Guten an Gottes Gnadenverleihung liegt, und doch die Entscheidung zum Bösen nicht an Gottes Gnadenvorenthaltung liegt. Warum sollte nicht auch dasselbe gelten für die Vorherbestimmung, daß die Frommen und Seligen von Gott dazu bestimmt sind, die Gottlosen und Unseligen sich lediglich selbst dazu bestimmt haben? Ja, es folgt das mit Nothwendigkeit aus jenem, wenn es uns auch schwer vorstellbar ist. Das eben ist der trügerische Schluß: wenn es lediglich am Menschen läge, sich zum Bösen zu entscheiden, so müßte es auch an ihm liegen, sich zum Guten zu entscheiden, und deshalb umgekehrt, weil Frömmigkeit und Seligkeit auf dem Vorsatz Gottes beruht, also müsse auch Unfrömmigkeit und Verdammniß auf dem Vorsatz Gottes beruhen. Dieses „Also" ist das Fundament der Prädestinationslehre, auf ihm fußt im letzten die Beweisführung Calvin's (s. o. S. 209), auf ihm fußt Beza in seinem Briefe an Bullinger über den Bolsek'schen Streit*). Es ist ein ähnliches „Also", wie das: Christi Leib ist im Himmel, also kann er nicht im Abendmahl gereicht werden — Christi Leib ist umschrieben, also kann er nicht an vielen Orten zugleich seyn. Dieses Also aber ist nur die Forderung der natürlichen selbstvertrauenden Vernunft, zu der sie nicht berechtigt ist. Daß dieses Also, die natürliche Logik, hier nicht Platz greift, das ist das Geheimniß, nicht ist das das Geheimniß, daß Gott Schuldlose verwirft und doch gerecht bleibt.

*) „Wir sagen also, daß, wer die Verwerfung nicht annimmt, daß der auch die Erwählung läugnen müsse." Baum, Leben Beza's I. 162.

Die h. Schrift spricht in menschlicher Weise, daß nur die zum Glauben kommen, die Gott zuvor versehen. Aber die heilige Schrift belehrt uns auch an andern Orten, daß das nur menschlich gesprochen ist, daß vor Gott keine Zeit ist, kein Vorher und Nachher, sondern vor ihm alles ewig ist. Da nun der Cirkel das Sinnbild der Ewigkeit ist, sollte es nicht erlaubt seyn, einen Cirkel anzunehmen: Die Gott erwählt, kommen zum Glauben, und er erwählt die, welche zum Glauben kommen, ihn nicht von sich stoßen? Wenn vor Gott alle Verhältnisse ewig sind, wie auch Calvin, wie auch Luther in der Schrift gegen Erasmus annehmen, so steht nicht blos Gottes Rathschluß fest, bevor der Welt Grund gelegt war; sondern ist auch unser ganzes Verhalten schon vor Gott, bevor der Welt Grund gelegt war. Es ist nicht blos vorhergesehen von Gott, sondern es ist vor ihm bereits wirklich, gegenwärtig, was von unserm Standpunkt blos als Zukunft erscheint. Es ist vom ersten Willensodem bei der Erschaffung oder Geburt bis zum Lebensende jede Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen und jeder Zug der Hingebung oder des Widerstandes im Menschen und wieder die Mehrung oder Entziehung der Gnade, die darauf folgt nach der eigenthümlichen Führung und Prüfung eines jeden, als Eine Gegenwart vor Gott*). Sein Rathschluß geht aber, wird man einwenden, wenn auch nicht zeitlich, so doch ursächlich dem Verhalten des Menschen voraus, so kommt es auf dasselbe hinaus. Aber es kommt nicht auf dasselbe hinaus. Denn sein Rathschluß wird auch sofort von dem ersten

*) Das hat nichts gemein mit der Annahme einer Präexistenz, sondern ist das grade Gegentheil derselben. Nach dieser von Philosophen und Theologen aufgestellten Lehre hätten die Menschen der Zeit nach vor dem jetzigen Leben ein anderes Leben geführt und dort sich zum Guten oder Bösen entschieden, so daß das jetzige Leben nur Nachwirkung oder Abspiegelung des vergangenen wäre. Das ist an sich ein phantastischer Gedanke und löst das Problem nicht, sondern verlegt es bloß. Sondern unser jetziges Leben selbst ist vor Gott zugleich präexistent d. h. stellt sich nach seinem Standpunkt der Ewigkeit nicht als seinen Beschlüssen nachfolgend, sondern gleichzeitig.

mathematiſchen Punkt menſchlicher Entſcheidung an in einem jeden jener Momente wieder urſächlich durch das Verhalten des Menſchen beſtimmt in einer uns unerforſchlichen Wechſelwirkung, und das ewige Dekret der Erwählung und Verwerfung iſt nicht ein außerhalb dieſer Kette ſtehendes, vorausgehendes (wie nach Calvin), ſondern iſt ſelbſt zugleich das Ergebniß dieſer Kette, iſt ſelbſt das Ganze, das ſich aus ihr bildet und in ihr entfaltet, ähnlich wie das Leben des Leibes beides, ſowohl Urſache als Ergebniß der Funktionen ſeiner Glieder iſt, und iſt deshalb kein abſolutes (grundloſes) Dekret, ſondern das dem Verhalten der Menſchen gemäß iſt. Wenn wir vor Gott unſer Thun nicht als eine Zukunft denken dürfen, die er erſt abwarten müßte, ſondern als Gegenwart; ſo dürfen wir auch umgekehrt Gottes That der Erwählung oder Verwerfung nicht als eine Vergangenheit denken, ſondern als eine Gegenwart. Dann aber iſt es klar, daß unſer jetziger Glaube, daß unſere jetzige Berufung und ihre Annahme die Erwählung nicht blos zu unſerem Bewußtſein bringt, ſondern ſie bewirkt. Wenn die h. Schrift uns auffordert, „unſre Erwählung feſt zu machen", ſo iſt das ein Beweis, daß dieſelbe nicht ein hinter uns liegender, abgemachter Akt iſt, ſondern der ſich gegenwärtig vollbringt, daß wir nicht über eine vor mehr als ſechstauſend Jahren geſchlagene Schlacht nur Kunde erhalten ſollen, ob ſie für uns gewonnen worden, ſondern daß ſie eben jetzt geſchlagen wird, und es an uns liegt, daß wir ſie gewinnen. Wir müſſen entweder uns ſelbſt mit unſrem Thun in die Gegenwart der Ewigkeit verſetzen, oder aber Gottes Akt der Erwählung als einen jetzigen in der Zeit gegenwärtig denken, um das Verhältniß ſeiner Erwählung zu unſerm Thun in rechter Weiſe uns vorzuſtellen. Calvin aber legt auf der einen Seite die Rathſchlüſſe Gottes als ewig in die Vergangenheit und dagegen auf der andern Seite das Thun der Menſchen als zeitlich in die Zukunft, er legt in ſeiner Vorſtellung zugleich dort den göttlichen, hier den menſchlichen Maaßſtab unter, dadurch kommt das Ergebniß heraus, daß That

und Leben und Entscheidung nur war, bevor der Welt Grund gelegt war, in einer Vergangenheit, ehe die Menschen gewollt und gehandelt, und nunmehr seit die Welt geschaffen ist und seitdem die Menschen wollen und handeln, alles nur die thatlose Abwindung oder die Bezeugung dessen ist, was damals und ohne der Menschen Wollen und Thun gethan und entschieden worden ist.

Ist der Rathschluß der Erwählung also in Wechselwirkung mit dem Ganzen eines Menschenlebens, so ist es richtig, daß die, so erwählt sind, nicht aus der Gnade fallen können, nur daß es ebenso richtig ist, daß eben die erwählt sind, die nicht aus der Gnade fallen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß jemand in einem Momente wahrhaft in der Gnade stehen und dennoch nachher wieder von derselben abfallen kann, was Calvin läugnet. Denn obwohl das Leben eines Menschen eine Continuität und Einheit ist, so besteht es doch aus lauter einzelnen Willensakten, die alle wieder selbständig sind und ihrem selbständigen Urtheil unterliegen. Die momentane gute Entschließung des Willens wirkt auf die Substanz des Willens, auf seine bleibende Richtung, und diese wirkt wieder auf die momentane Entschließung; aber doch ist hier alles von ureigner Ursächlichkeit und erfordert jeder Moment aufs Neue die ganze That des Menschen, die Zusammenfassung aller seiner Kraft und Anstrengung, und aufs Neue den göttlichen Beistand*). Daher die Mahnung der Schrift: „Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle" und „Betet ohne Unterlaß". Darum ist beides zumal richtig: Wir ruhen aus und fassen festen Fuß im Gedanken an die ewige Erwählung Gottes, deren wir gewiß werden, sowie wir die Arbeit des h. Geistes in unserm Herzen wahrnehmen und die Verheißungen im Worte Gottes uns vor das Auge führen, und dennoch müssen wir unsre Seligkeit schaffen in Furcht und Zittern, weil die gegenwärtige Gewißheit noch keineswegs die Unverlierbarkeit für die Zukunft in sich schließt.

*) Meine Fundamente §. 39 ff.

Aber die Zuversicht der Gläubigen steht doch auch ohne Prädestination fest, sie steht darauf, daß es nicht immerfort ein neuer Anfang ist, sondern die Einheit des bisherigen Gnadenstandes eine ungeheure Macht für die Entschließung des nächsten Momentes ist, und daß Gott, der allen, sohin auch mir die Seligkeit zugedenkt, immer das Hauptwerk verrichtet, und von uns nicht gefordert ist, seinen Vorsatz der Erwählung zu erfüllen, sondern nur ihn nicht zu vereiteln. Daß also der göttliche Rathschluß unsrer Erwählung ein unwandelbarer ist, so wir ihn nicht vereiteln, nicht daß er eine fertige, abgemachte Sache ist, die von unserm Thun gar nicht abhängt, soll uns das „Zuvorversehen" und das „Erwähltseyn" ausdrücken. Darum ist das Verhalten der Gläubigen nicht Beklommenheit und nicht Sicherheit, sondern Zuversicht und Wachsamkeit. Vom Standpunkte der Prädestination dagegen giebt es für einen Theil der Menschen kein Moment, da sie die Gnadenwirkung einbüßen könnten, für den andern kein Moment, da sie wirklich in der Gnade gestanden. Die Realität und Wahrhaftigkeit des bestimmten Zustandes und der besondern Entschließung in den bestimmten Momenten hört auf, und blos das Abstraktum der einmaligen Erwählung und Verwerfung bleibt bestehen*).

Prüft man nun diesen Lehrgegensatz in seinen Folgen für die Frage der Union, so haben wir zuvörderst mit Befriedigung anzuerkennen, daß die Prädestinationslehre in Leben und Bekennt-

*) Cromwell fragte (wie Hume erzählt) auf seinem Sterbebette in der Angst seiner Sünden die Prediger seiner Confession, ob die Lehre denn auch gewiß sey, daß, wer einmal in der Gnade gestanden, nie wieder aus ihr fallen könne. Sie versicherten ihm das, und daraus schöpfte er Trost, denn er wisse einen Moment in seinem Leben, in dem er gewiß und wirklich in der Gnade gestanden habe. Cromwell hatte ohne Zweifel über seinen damaligen Zustand sich nicht geirrt. Die Prediger haben nur mit ihrer Lehre geirrt. Ein lutherischer Prediger würde ihm geantwortet haben, daß das ganz gleichgültig sey, ob er einmal in der Gnade gestanden, und daß er statt solcher Ueberlegung jetzt noch durch aufrichtige Buße die Gnade, die allen offen steht, ergreifen möge.

niß der reformirten Kirche doch nicht die scharfe und oberste Stellung einnimmt, wie in der reformirten Theologie. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist durch Luther so sehr der innerste Pulsschlag der Reformation geworden, daß sie auch in der reformirten Kirche nicht aufhören konnte, das zu seyn. Nach ihrem gesammten lebendigen Bewußtseyn stellt es sich deshalb doch immer so heraus, daß der Glaube die Rechtfertigung wirkt, entscheidet, und nicht blos bezeugt, oder den Menschen derselben gewiß macht, und wie also der Glaube in seiner wahren Werthschätzung als wirklich heilwirkende Ursache anerkannt bleibt, so auch das eine der Gnadenmittel, die Verkündigung des göttlichen Wortes, freilich immer nur für die Erwählten. Daß die Sakramente geringer angeschlagen werden, ist unabhängig von der Prädestination. Namentlich dürfen wir vom Heidelberger Katechismus rühmen, daß er über die Rechtfertigung durch das Verdienst Christi, über den (instrumentalen) Werth des Glaubens, über die heilwirkende Kraft des Wortes Gottes wesentlich lehrt, wie die lutherische Kirche. Ja selbst in der reformirten Theologie, auch bei Calvin, sind jene Folgerungen aus der Prädestination, welche den ganzen gegenwärtigen Heilsvorgang zu einer bloßen Abspiegelung eines vorweltlichen Vorgangs herabsetzen, zwar deutlich gezogen, aber doch nicht zur Herrschaft über die ganze Lehre durchgeführt. Ein Riß bis ins innerste Centrum, demzufolge jede Glaubensgemeinschaft unter den beiden Kirchen aufhörte, ist also die Prädestination dennoch nicht. So kann sie sich nur dann darstellen, wenn man Lutherthum und Calvinismus als zwei philosophische Systeme und nicht als zwei Artungen eines wirklich gotterfüllten Glaubenslebens betrachtet. Aber nichtsdestoweniger ist dieser Lehrgegensatz so tiefgreifender Art, und von so praktisch religiöser Wirkung, daß er, wo er besteht, die Bekenntniß-Einigung unbedingt ausschließt.

Schon das ist von großem Gewicht, daß eben doch auch im Leben sich immer jene Consequenz zu vollziehen droht, nach wel-

cher der Gedanke an den ewigen Rathſchluß den Gedanken an das jetzt dargebotene Heil und das Entſcheidende ſeiner jetzigen Ergreifung verdrängt, die Seelen ſich in Grübeln über die vor ſechstauſend Jahren geſchehene Entſcheidung verſenken, ſtatt auf den Chriſtus zu hören, der da heute vor der Thür ſteht und anklopft. — Sodann wird von jeher (auch in der Conkordienformel) als eine Wirkung der Prädeſtinationslehre bezeichnet: auf der einen Seite die Verzweiflung in der Angſt, zu den Verworfenen zu gehören, auf der andern Seite die frevelhafte Geſetzloſigkeit in der Sicherheit, zu den Erwählten zu gehören. Das iſt nun allerdings nicht eine nothwendige Wirkung derſelben und nicht das allgemeine Gepräge der prädeſtinationsgläubigen Kirche; denn gleichwie ihr Urheber in einem ganz eminenten Sinn von beidem das Gegentheil, ein Mann der Glaubenszuverſicht und der Geſetzeszucht, war, ſo konnte auch die ſeinem Geiſte entſprungene Lehre der Kirche im Ganzen nicht ſolchen Stempel aufdrücken. Aber es iſt doch eine Gefahr, die ſie für die einzelnen Seelen in ſich ſchließt, und der nach der Erfahrung gerade in religiös erregbaren Zeiten viele verfallen. Es iſt eben in jeder Seele ein Ringen unter den beiden widerſtreitenden Lehren, der Rechtfertigung durch den Glauben und der Prädeſtination, und ein ungewiſſer Ausgang, welche den Sieg erhält. — Ferner iſt eine Wirkung der Prädeſtinationslehre die: Sie wirkt einerſeits das erhebende Bewußtſeyn, das auserleſene Volk Gottes zu ſeyn, und damit ſowohl eine Energie, die unreine Sitte in der eignen Gemeinſchaft auszurotten, als noch mehr eine Siegeszuverſicht gegen den äußern Widerſtand, eine Gewißheit, alles vor ſich niederzuwerfen, ähnlich wie die Kernſchaar eines Heeres, und ſie wirkt eben damit andererſeits einen Fanatismus und eine Liebloſigkeit gegen die Außen, als die von Gott ſelbſt Verworfenen. Es hat mit der Prädeſtination wirklich der Begriff des „Nächſten" ſeine volle Wahrheit verloren. Die Menſchen nehmen nicht blos ein verſchiedenes Ende, ſie ſind ſchon urſprünglich als ganz verſchiedene Weſen erſchaffen. Der

von Gott für die Verdammniß Bestimmte ist zu demjenigen, den er zur Seligkeit bestimmt hat, in der That gar nicht mehr eines Geschlechtes, nicht sein Nächster. Nach katholischer und lutherischer Lehre ist in jedem Menschen, so lange er lebt, wirklich und nicht blos in der Einbildung die Möglichkeit und die Aufforderung, ein Gotteskind zu werden; dagegen nach der Prädestination trägt ein Theil das unvertilgbare Siegel der Verdammniß an sich, es ist gar nicht Gottes Wille, daß er gerettet werde, es war gar nicht Christi Absicht, für ihn zu sterben. Allerdings kann der Mensch nicht an andren beurtheilen, ob er zur Classe der Verworfenen gehört. Aber nicht blos liegt die Versuchung zu solchem Urtheile nahe, so daß die zweite helvetische Confession dagegen zu warnen für nöthig hält, sondern es ist auch der Gedanke der bloßen Wahrscheinlichkeit von unberechenbarem Einfluß, und mit welcher Stärke stellt sich dieser Gedanke der Wahrscheinlichkeit heraus, da wo es nicht blos Individuen, sondern Massen gilt, nemlich den Gegnern der wahren Bekenner, den Götzendienern. Daß diese, wenn auch Einzelne gerettet werden mögen, doch im Ganzen zu den Verworfenen gehören, hält man doch für unzweifelhaft. Das bestätigt die Geschichte der Religionskämpfe. Es geht durch die Frömmigkeit der Prädestination, so sehr sie zum Enthusiasmus, ja selbst Fanatismus neigt, doch auch ein Hauch von Kälte, weil das göttliche Verhängniß mehr noch als die göttliche Barmherzigkeit und Liebe das innerste Gemüth erfüllt. Außerdem wirkt diese Lehre, besonders nach ihrer Artung, daß der Erwählte auch ein Gefühl seines Gnadenstandes erlangen müsse, häufig eine gewisse Manierirtheit der Frömmigkeit. Es wird verlangt, daß man eine bestimmte Stunde, einen bestimmten Vorgang seiner Bekehrung angeben könne. Die Erkenntniß der wirklichen Führungen Gottes, der bei vielen Menschen die Seele allmählig umwandelt, und oft ihnen selbst verborgen, daß sie nie zu deutlichem Gefühl darüber kommen, geht darüber verloren, und das muß vielfach falsche eigne Tritte und falsche

Urtheile über Andere zur Folge haben. Es iſt eine häufige Frage: „Êtes-vous des élus?“ Und wenn die Antwort lautet: „Je l'espère“, ſo folgt eine Strafpredigt, daß das Hoffen nichts nütze, nur das Wiſſen von der Verdammniß errette. Man vermeint, die Erwählung wie ein Certificat in der Taſche zu haben. Man kommt eben hierdurch auch dazu, augenblickliche Erregung für wirkliche Bekehrung zu halten, und giebt oft mehr auf ſolche eklatante Erſcheinungen, als auf ſtille, feſte, harmoniſche Gründung.

Das ſind die Erſcheinungen, welche die Prädeſtinationslehre in größerem oder geringerem Umfange, je nach der beſondern Lage, in ihrem Gefolge hat. Aber ſie iſt an ſich und ihrem Weſen nach unzuläſſig. Es iſt eine unzuläſſige Vorſtellung von Gott, ihn als Urheber der Sünde und Verdammniß zu betrachten. Es iſt eine unzuläſſige Stellung zu Gott, ſeiner Erwählung als einer bereits abgemachten Sache gewiß zu ſeyn. Es iſt eine unzuläſſige Stellung zu Gott und dem Nächſten, ſeine Seligkeit nicht von Gottes Allbarmherzigkeit gegen das ganze menſchliche Geſchlecht, ſondern von einer beſondern Gunſt und Bevorzugung zu erwarten. Man rühmt an der Prädeſtination, daß ſie die abſolute Gewähr der Demuth ſey, weil der Menſch ſich gar keinen Antheil an ſeinem Heile ſelbſt zuſchreibt. Aber ſie iſt nicht minder eine Verſuchung zum Hochmuth, zu den Privilegirten der göttlichen Gnade, der Adelskaſte im Reiche Gottes zu gehören. Geburtsauszeichnungen, obwohl ſie ohne alles eigne Verdienſt ſind, pflegen dennoch, wie die Erfahrung zeigt, nicht eben demüthig zu machen.

Die Prädeſtinationslehre, wo ſie bekenntnißmäßig feſt ſteht, oder wo ſie auch nur freigegeben iſt, wie im Heidelberger Katechismus, iſt darum ein Hinderniß der Union noch weit ſtärkerer Art, als der Gegenſatz über die Sakramente und dem ähnliches. Denn dieſer betrifft doch nur die äußern Mittel des Heils, ſie aber betrifft die innere religiöſe Stellung des Menſchen ſowohl zu Gott, als zu dem Nächſten.

Neuntes Kapitel.

Gegensatz in der Lehre von der Schlüsselgewalt.

Es rühmt Melanchthon ganz besonders an Luther, daß er durch seine Schriften die wahre Erkenntniß von der Buße und von der Schlüsselgewalt, die durch scholastisch-canonistische Aeußerlichkeit und Spitzfindigkeit entstellt war, im Bewußtseyn der Christenheit wiederhergestellt hat. Die reformirten Schriftsteller, besonders Calvin, stehen hierin auf seinen Gedanken, ja auf seinen Argumenten, und es hat deshalb großen Anschein, als wenn hierin Uebereinstimmung wäre. Dennoch aber besteht ein tiefer Zwiespalt.

Luther's Stellung in diesem Stücke und ganz besonders in diesem Stücke ist, daß er einer menschlich ausgedachten Gesetzesordnung die göttlich verkündete Heilsordnung des Evangeliums, und daß er der beanspruchten hierarchischen Gewalt das einfache Amt der Verheißung entgegensetzt.

Nach der Lehre, die er vorfand, ist die Buße ein Werk des Gesetzes und die Schlüsselgewalt eine Gewalt des Richters nach dem Gesetze. Die Buße besteht in der Zerschlagenheit d. i. der Qual des Herzens, der vollständigen Aufzählung der Sünden durch die Beichte, den Satisfaktionswerken (Rosenkranzbeten, Fasten u. s. w.), diese drei sind das Gesetz, durch dessen Erfüllung die Vergebung der Sünde verdient wird, und der Priester hat als Richter abzuwägen, ob es erfüllt sey, ob das Maaß der Zerschlagenheit dem Maaße der Schuld entspreche, ob und welche Satisfaktionswerke noch nöthig sind zur Lösung. Ueberdies steht diese Richtergewalt der Schlüssel dem Clerus zu als sein eignes, wenn nicht patrimoniales, so doch statthalterliches Recht zu menschlicher Verfügung. Er bestimmt nach eignem Ermessen die Satisfaktionswerke als Bedingung der göttlichen Sündenvergebung. Er erläßt nach eignem Ermessen die Fegefeuerstrafen und unter Bedingungen, die er selbst setzt, als z. B. Wallfahrt

nach Rom, Beitrag zu einem bestimmten Werk. Er behält Fälle für den höhern Sitz (Bischof oder Pabst) vor mit der Wirkung, daß bis zu ihrer Entscheidung auch den bußfertigen Sünder nicht bloß die canonische Strafe, sondern die Schuld selbst vor Gott behalten bleibt. Er gebraucht Ablaß und Exkommunikation für seine menschlich gesetzten Gebote und Zwecke, seine menschlichen Partheykämpfe. So ist in der Weise des bürgerlichen Rechts ein Gerichtshof über die Sünder aufgerichtet, und verfügt der Clerus zugleich als Selbstherrscher über das ewige Loos der Seelen. Dem entgegen ist die Lehre Luther's, wie sie besonders in der Apologie unter Berufung auf ihn zusammengefaßt ist. Die Sündenvergebung wird nicht verdient, sondern umsonst aus Gnaden empfangen. Empfindung und Qual der Zerschlagenheit, Herzählung der Sünden, Satisfaktionswerke, wie sie hierfür nichts ausrichten, so sind sie auch nicht erforderlich. Erfordernisse sind dagegen die Zerschlagenheit selbst, die Buße, d. i. der Wille, der seine Schuld und Verdammungswürdigkeit bekennt und Rettung sucht, und der Glaube, und zwar der wahrhafte Glaube, dessen Frucht nicht bloß einzelne Satisfaktionswerke, sondern Umwandlung des Sinnes und Lebens ist. Die Schlüsselgewalt ist dem entsprechend nicht eine Richtergewalt, die über das Verhältniß der Sünde und die zu leistende Buße erkennt, sondern ein Amt der Gnade, das dem Bußfertigen ohne Gränze die Sündenvergebung im göttlichen Auftrag ertheilt. Sie wirkt aber eben deshalb auch die Sündenvergebung nicht als Richtergewalt durch ihren bloßen Ausspruch (ex opere operato), sondern als Gnadenverkündung nur wenn dieselbe zugleich im Glauben ergriffen wird. Danach endlich ist auch die Schlüsselgewalt nicht einem Obern oder einem Stande als ein Recht und Eigenthum verliehen, sondern sie ist als die Gnade des Evangeliums an das Amt seiner Verkündung gebunden, und deshalb in die ganze Kirche, d. i. in die Gemeinde der Gläubigen, da die Verkündung des Evangeliums aufgerichtet ist, niedergelegt. —

Diese Lehre Luther's in ihrem ganzen Umfange hat die reformirte Kirche wohl nach ihrer verneinenden (polemischen), aber nicht ebenso nach ihrer gründenden Seite angenommen. Sie läugnet an der Schlüsselgewalt mit der lutherischen Kirche die Gewalt des Gerichts, aber erkennt nicht mit ihr an derselben die Vollmacht der Gnade. Das zeigt die nähere Durchführung.

Die lutherische Kirche bestreitet, wie aus dem Gesagten erhellt, die katholische Lehre von der Schlüsselgewalt nach zwei Seiten: nach ihrer Natur, daß sie nicht eine Richtergewalt sei, und nach ihrer Zuständigkeit, daß sie nicht dem Clerus, abgetrennt von der übrigen Kirche, verliehen sey. Damit aber giebt sie keineswegs den ganzen Begriff der Schlüsselgewalt und demzufolge alle Gemeinschaft mit der katholischen Lehre auf. Luther betrachtet das Lossprechen von der Sünde durch Menschen im Unterschiede der innerlich von Gott zu erholenden Sündenvergebung als eine besondere Einsetzung Gottes von besonderer und ausdrücklicher Verheißung, daher die Schlüsselgewalt im engern Sinne d. h. das Absolviren und Exkommuniciren (denn im weitern Sinne versteht er unter Schlüsselgewalt das ganze Amt des Neuen Bundes) als eine besondere göttliche Vollmacht, die nicht dasselbe ist mit der Predigt des Evangeliums, als der bloßen Ankündigung der Sündenvergebung, sondern vielmehr ihre Anwendung. Diese Vollmacht betrachtet er allerdings als der gesammten Kirche d. i. der Gemeinde der Heiligen (s. nächstes Kapitel) verliehen, aber doch, ordnungsmäßig und Nothfälle abgerechnet, vom Priester zu üben. Darum sollen wir dem Ausspruch des Priesters, der da von der Sünde lossspricht, glauben als Ausspruch Gottes selbst.*) Demgemäß gestaltete denn auch die lutherische Kirche

*) Walch. IX. 3081. „Wenn nun der Priester schleußt ein Urtheil, und absolvirt Dich, so ist es allsoviel gesagt: Deine Sünden sind Dir vergeben, Du hast einen gnädigen Gott. Das ist eine tröstliche Rede, und sind Worte Gottes, der sich dahin verbunden hat, er wolle lassen los seyn im Himmel,

ihre Lehre über die Schlüsselgewalt. Sie erkennt in derselben immerhin eine besondere Vollmacht, nemlich eine Vollmacht der „Applikation", durch welche die im Evangelium verheißene Gnade der Sündenvergebung auf den Einzelnen angewendet, also ihm die Sünde im Auftrag Gottes und von Gott vergeben, oder aber ihm das versagt wird. Die Schlüsselgewalt ist es danach, welche das Evangelium verwaltet und vollzieht (administrat et exhibet*). Sie erkennt nicht minder, daß, wenngleich diese Vollmacht der ganzen Kirche verliehen ist, doch das geistliche Amt zur Ausübung derselben nach Gottes Ordnung (nicht erst durch Auftrag der Gemeinde) berufen ist.**) In Verbindung damit steht denn auch die lutherische Lehre von der Beichte und Absolution. Wenn gleich die Forderung erschöpfender Aufzählung der Sünden („Ohrenbeichte") verworfen wird, so wird doch die Privatbeichte empfohlen und beibehalten, daß jeder persönlich vor dem Geistlichen seine Sünde bekenne, sey es die Sünde überhaupt, sey es, je nach eignem Bedürfniß und Rath des Geistlichen, auch besondere Sünden. Auch wird die Beibehaltung der Privatbeichte nicht bloß auf Gründe der Zweckmäßigkeit, Aengstliche zu beruhigen, Rohe zu belehren, Unwürdige ferne zu halten, gegründet, sondern zugleich auf die unbedingte Rücksicht: die Vollmacht des Amtes zur Sündenvergebung und den Segen und Trost, der danach auf der Absolution ruht.***) Als Gesetz oder Heilsbedingung gilt auch sie nicht.

wen der Priester los giebt. So siehe denn zu, daß Du gar nicht zweifelst, es sei also, und solltest ehe vielmal sterben, ehe Du solltest zweifeln an des Priesters Urtheil; denn es ist Christi und Gottes Urtheil. Kannst Du das also glauben, so muß Dein Herz für Freuden lachen, und die Gewalt des Priesters lieb haben, und Gott loben und danken, daß Er durch Menschen also Dein Gewissen tröstet." Nur darüber sind die Aeußerungen Luther's schwankend, ob Andere als der Priester nur „so es Noth ist" oder wohl auch sonst, wenn sie der Glaube treibet, einander Absolution ertheilen mögen. S. Köstlin „Luthers Lehre von der Kirche" S. 30. u. 34.

*) Quenstedt IV. 396. a. Apologia de poenit. (Hase 167).

**) Quenstedt 403. b.

***) Apologia (181): „Nam et nos confessionem retinemus, praecipue propter absolutionem, quod est verbum Dei, quod de singulis auctoritate

Weit hierüber hinaus geht nun die reformirte Kirche, sie hebt den Begriff der Schlüsselgewalt selbst, wie er hier noch beibehalten ist, auf. Nach Zwingli's Ausführung ist die Schlüsselgewalt, welche in der h. Schrift ertheilt ist, nichts anderes, als der Auftrag, das Evangelium zu predigen. Die Gewalt zu lösen ist nur die Hinweisung der Gemüther auf die Vergebung, die sie im Evangelium finden können, die Gewalt zu binden ist nur die Ankündigung des Evangeliums, daß diejenigen, welche nicht Buße thun, der Verdammniß verfallen, und in ihrer höchsten Aeußerung die Meidung des Verstockten, daß er sich selbst überlassen wird, das ist die Exkommunikation. Die Schlüsselgewalt nach allen ihren Aeußerungen ist aber jedem Christen verliehen. Beichte und Absolution haben ihm danach gar keine Beziehung zur Schlüsselgewalt, ja sie fallen nach ihrem ganzen Begriff weg.*) Beichte ist Rathserholung, Absolution ist Rathsertheilung und Trostzusprechung. Privatbeichte wird auch nicht empfohlen und als Regel beibehalten, sondern nur als Ausnahme für schwächere Gemüther anerkannt, und auch für diese Ausnahme

---

divina pronuntiat potestas clavium. Quare impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Neque quid sit remissio peccatorum aut potestas clavium, intelligunt, si qui privatam absolutionem aspernantur." Vergl. auch Gerhard, Loci tom. VI. p. 276. 277.

*) Comment. (op. III. p. 221.) „Claves ergo metaphorice adpellavit Christus animorum liberationem et consolationem, quae tunc fit, quum spiritu sancto illustrante mysterium Christi intelligimus eoque fidimus. Solvere ergo nihil aliud est, quam desperantem salute mentem ad certam spem erigere. Ligare vero est obstantem mentem deserere. — 224. ... et apud Marcum inquit: Praedicate Evangelium omni creaturae ..... Hae igitur claves sunt. — — Hae ergo claves sunt, quae hominem sibi notum faciunt, ut, se cognito, saluti desperet et posteaquam hoc factum est, omnem salutem sibi videat in Christo esse repositam. — — — Sed quid claves sint, hic vero longius distamus, quam coelum et terra. Pontificii enim dicunt auctoritatem esse homini a deo collatam. Christus autem dicit, fidem esse, qua creditur Evangelio . . . (also der Glaube ist die Schlüsselgewalt). — Hoc ergo, quod Marcus dixit: Praedicate Evangelium omni creaturae, qui crediderit, hoc Joannes, ut ostenderet, quid claves olim promissae essent, his verbis expressit: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata etc." Vergl. dann p. 216. über die Zuständigkeit.

nicht vorzugsweiſe an das geiſtliche Amt verwieſen, ſondern die volle Gleichgültigkeit, bei wem man Rath und Troſt erhole, nachdrücklich betont, überhaupt aber, im Gegenſatze zu Luther, jeder Werth der äußerlichen Abſolution durch Menſchen geläugnet.*) Das iſt im Weſentlichen auch die Auffaſſung Calvin's. Sie unterſcheidet ſich nur dadurch, daß Calvin, den Lutheranern ſich annähernd, für den Ausnahmefall der Privatbeichte vorzugsweiſe an den Paſtor verweiſt, wenn gleich auch mehr aus menſchlichen Gründen der Angemeſſenheit.**)

Danach hat in der reformirten Kirche die Schlüſſelgewalt nicht die Bedeutung der Applikation des Evangeliums, ſondern nur ſeiner Verkündung. Der Geiſtliche hat nicht die Sündenvergebung in göttlichem Auftrag dem Gemeindeglied zu ertheilen, ſondern nur es zu belehren, wo es dieſelbe ſelbſt ſich erholen könne. Das heißt aber mit andern Worten, es giebt keine Schlüſſelgewalt, ſondern bloß einen Auftrag der Predigt, und es giebt keine Abſolution, ſondern nur Rath und Anleitung, wie Abſolution zu ſuchen. So iſt es denn auch die Sitte und Einrichtung in der reformirten Kirche, daß der Geiſtliche nicht als Werkzeug und Diener Gottes die Abſolution ertheilt, ſondern nur als Lehrer auffordert, dieſelbe innerlich ſich von Gott zu erflehen. Es giebt danach nicht bloß keine „von dem Auftrag der Predigt getrennte Schlüſſelgewalt", worin wir Calvin ganz beiſtimmen, ſondern auch keine vom Auftrag der Predigt irgend unterſchiedene Schlüſſelgewalt. Das einzige, was noch als unterſchieden von dem Auftrag der Predigt übrig bleibt, iſt dann die Vollmacht der äußern Disciplin,

*) pag. 225. „Et fide, qua soli Deo adhaeremus, experimur humanam conscientiam licet, humana tamen liberatione et absolutione tranquillam reddi non posse .... fide ergo constat, non absolutione interiorem hominem reddi posse certiorem. p. 274. Consultatio ergo est clancularia confessio, claves evangelii expositio." Vergl. aber den ganzen Abſchnitt De confessione p. 272 ff.

**) Instit. lib. III. cap. 4. §. 10—12. lib. IV. cap. 11. §. 5. n. 6. cap. 12.

nämlich die Exkommunikation, und so werden denn in der reformirten Kirche unter der Schlüsselgewalt die beiden (unter sich so gar nicht verwandten) Stücke verstanden: einerseits die Predigt des Evangeliums, andrerseits die äußere Bußzucht (d. i. die Ausschließung aus der Gemeinde). So namentlich im Heidelberger Katechismus: „Was ist das Amt der Schlüssel? Die Predigt des heiligen Evangeliums und die christliche Bußzucht, durch welche beiden Stücke das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen zugeschlossen wird." Dazu wird die Predigt des Evangeliums ausdrücklich als die allgemeine Verkündung desselben definirt, „das allen und jedem Gläubigen verkündigt .. wie ihnen, so oft sie die Verheißung des Evangeliums mit wahrem Glauben annehmen, wahrhaftig alle ihre Sünden von Gott .... vergeben sind", — also jede Vollmacht einer Applikation bestimmt ausgeschlossen.

Also ist nach lutherischer Lehre in der Kirche eine Vollmacht niedergelegt, die Sünde dem Bußfertigen zu vergeben, nach reformirter Lehre nur eine Vollmacht zu predigen, daß Gott sie dem Bußfertigen vergeben wolle. Dort ist das geistliche Amt das Werkzeug, durch welches Gott den Einzelnen gegenwärtig sichtbar die Vergebung ertheilt, hier ist es nur der Herold, der allgemein („allen und jedem Gläubigen") den Rathschluß der Vergebung verkündigt, woraus dann der Einzelne entnimmt, wie er zu derselben gelangen möge. Einig ist man darüber, daß die Absolution immer bedingt ist, nemlich von der wirklichen Bußfertigkeit abhängt. Aber der Unterschied ist: in der lutherischen Kirche beruht sie doch auf einem bestimmten Urtheil über den einzelnen Fall, daß hier die Bedingung wirklich existire, nur mit dem Vorbehalt menschlicher Fehlbarkeit; dagegen in der reformirten Kirche wird sie ohne alles Urtheil über den einzelnen Fall blos als bedingter allgemeiner Lehrsatz (in abstracto) ertheilt. Einig ist man ferner darüber, daß das Lösen und Binden durch das Amt auf falscher Voraussetzung — so der Heuchler gelöst und der Reuige gebun-

den wird — ohne Wirkung iſt, und die verheißene Beſtätigung im Himmel nicht findet — und dem dürfte wohl auch die katholiſche Kirche nicht widerſprechen. Aber der Unterſchied iſt, daß das Löſen und Binden auch auf richtiger Vorausſetzung nach reformirter Lehre gar nichts wirkt, was nicht der Bußfertige auch ohne das ſchon empfängt; dagegen nach lutheriſcher Lehre ein beſonderer Segen, ein beſonderer (objektiver) Troſt auf das Löſen durch das geiſtliche Amt, und ein beſonderer Unſegen und Gericht auf das Binden durch das geiſtliche Amt gelegt iſt. Ganz treffend und ſcharf bezeichnet deshalb Chemnitz den Gegenſatz, da er ſich alſo äußert: „Reformirte behaupten, daß durch die Abſolution die Sünden nicht erlaſſen werden, weil Menſchen nicht Sünden erlaſſen können, ſondern das allein Gottes iſt. Deswegen behaupten ſie, daß in der Abſolution die Gläubigen nichts empfangen, ſondern ſie bloß eine äußere Erklärung deſſen ſey, was ſie ſchon vorher haben. Allein Gott, welcher allein Sünden erläßt, thut das doch nicht ohne Mittel (non sine medio), ſondern durch das Amt des Wortes und der Sakramente ..... In der Abſolution erläßt daher Gott ſelbſt durch das Amt des Evangeliums die Sünden den einzelnen Glaubenden, und auf dieſe Weiſe iſt die Abſolution des Geiſtlichen ein Zeugniß der göttlichen Abſolution, woraus das Gewiſſen Zeugniß hat, daß ihm die Sünden wahrhaft von Gott erlaſſen" *).

Die reformirte Lehre von der Schlüſſelgewalt leidet ſchon in ihr ſelbſt an einem Mangel innerer Uebereinſtimmung. Es iſt unter den beiden Stücken, aus welchen ſie beſtehen ſoll, Predigt des Evangeliums und Bußzucht (Exkommunikation), kein inneres Band. Die Exkommunikation ergiebt ſich in Wahrheit nur aus der Vollmacht, dem beſtimmten Einzelnen die Sünde zu vergeben, danach auch zu behalten, dagegen aus der Vollmacht, bloß im Allgemeinen die Bedingungen der göttlichen Vergebung und Verdammniß

*) Exam. trid. pars. II. loc. 10. No. 5.

zu lehren, ergiebt sich unmöglich die Befugniß, einen bestimmten Menschen von der Kirche und ihrem Heil abzutrennen. Calvin empfindet das und will ihm dadurch begegnen, daß er die Exkommunikation selbst gleichsam als eine bloße Verkündigung faßt, sie solle nur ausdrücken (lehren), daß diese Sitten zur Verdammniß führen, und das unterscheide sie vom Anathema, welches nicht gegen die Sitten sondern gegen die Menschen gerichtet sey, und von welchem deshalb selten oder gar nicht Gebrauch gemacht werden solle*). Allein die Exkommunikation ist eben einmal nicht ein bloß allgemeiner und bloß belehrender Ausspruch, sie ist gegen einen besonderen Menschen gerichtet und ist eine That, ein wirkliches Gericht. „Du bist nach deinem jetzigen Seelenzustand der Verdammniß verfallen", und deshalb werden dir die Mittel der Gnade versagt. Läßt man die Exkommunikation nicht als Ausspruch der Vollmacht, dem Einzelnen die Sünde zu behalten, gelten, so kann sie nichts anderes seyn, als ein bloßes gesellschaftliches Mittel der Ordnung oder Erziehung, auf welches dann die Einsetzung der Schlüssel und die Verheißung, daß, was ihr auf Erden bindet, im Himmel gebunden seyn soll, keine Anwendung finden kann. Der Heidelberger Katechismus sucht die fehlende Einheit unter den zwei Stücken, aus welchen die Schlüsselgewalt bestehen soll, Predigt und Bußzucht, dadurch herzustellen, daß „durch beide Stücke das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen geschlossen wird." Damit wäre immer noch kein Band unter ihnen selbst, daß die Bußzucht Ausfluß der Predigt sey, aufgezeigt, noch wäre aufgezeigt, wie die Bußzucht auch im Himmel gelten soll. Allein es ist dieser Versuch eines einheitlichen Begriffes selbst schon ein mißlungener; denn nach ihm würden nicht bloß die Predigt und Bußzucht, sondern auch die Sakramente, und zwar noch weit mehr als die äußere Bußzucht, unter die Schlüsselgewalt fallen.

*) Instit. l. IV. c. 12. §. 10.

Deutlich und entſchieden aber ſind hierüber die Ausſprüche der h. Schrift für die lutheriſche gegen die reformirte Lehre: „Nehmet hin den h. Geiſt, welchen ihr die Sünden erlaſſet, denen ſind ſie erlaſſen, welchen ihr ſie behaltet, denen ſind ſie behalten“ (Johannes XX). „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben, Alles, was du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſeyn“ u. ſ. w. (Matthäus XVI). Dieſe Ausſprüche enthalten nicht bloß eine Vollmacht, die Grundſätze über Seligkeit und Verdammniß allgemein zu verkünden, ſondern auch ſie im beſtimmten Falle auf die beſtimmten Menſchen anzuwenden. Es heißt nicht, eure Verkündigung über das, wonach ſich Löſung und Bindung richtet, ſondern euer Löſen und Binden ſelbſt ſoll im Himmel erfüllet werden. Das iſt nicht Ermächtigung zur Lehre, ſondern zur That, nicht zu menſchlicher Raths- und Troſtertheilung, ſondern zu Spendung oder Vorenthaltung einer göttlichen Verheißung. Das kann kein Unbefangener verkennen. Nur eine Schriftauslegung, die den Unwillen über Prieſtergewalt und deren vorgefundenen Mißbrauch von vorn herein als Maaßſtab mitbringt, kann die Verheißung der Schlüſſel und den Auftrag der Predigt für ein und daſſelbe halten, und bei ſolcher Auslegung wäre in der That die ungeheure Zuſage der Schlüſſel in der h. Schrift nichts anderes, als eine hochtönende Redefigur.

Die lutheriſche Lehre entſpricht aber überdieß auch dem großen Beweggrund der Reformation, dem evangeliſchen Beweggrund, und ſie allein entſpricht ihm. Denn der evangeliſche Beweggrund iſt, daß die Schlüſſelgewalt nicht eine Richtergewalt, dazu eine eigen menſchliche Richtergewalt, ſondern ein Amt der Gnade ſey. Nach lutheriſcher Lehre iſt nun einerſeits die Schlüſſelgewalt nicht eine ſolche Richtergewalt. Zwar muß der verordnete Diener des Worts, da er appliciren ſoll, über den einzelnen Fall urtheilen, aber er urtheilt nicht aus menſchlich feſtgeſetzten Einrichtungen und Normen, ſondern allein nach Anleitung des göttlichen Worts, und er urtheilt ſelbſt nicht nach göttlichem

Gesetz, sondern nur nach göttlicher Verheißung, nicht wie stark die Uebertretung des Gesetzes, und welche Genugthuung vom Gesetz erfordert werde, sondern bloß, ob ein Funken des glimmenden Dochtes der Buße und des Glaubens vorhanden ist, den der Herr nicht auslöschen wird. Dagegen andererseits ist nach lutherischer Lehre die Schlüsselgewalt ein Amt der Gnade, was sie nach reformirter Lehre nicht ist. Der verordnete Diener des Worts braucht es nicht dem Reuigen selber zu überlassen, daß er nach seiner Anleitung sich Vergebung der Sünden erst suche, sondern er ist ermächtigt, selbst sie ihm zu ertheilen, er ist Haushalter über die göttlichen Geheimnisse und darf aus dem Schatze, der ihm vertraut ist, im Namen Gottes ihm sagen: „ich löse dich hiermit von dem, was dich drückt", und darf niemand darüber sich ärgern und sprechen, wer ist der, daß er Sünde vergiebt?*) Es ist das Motiv der Reformation, daß alles beseitigt werde, was da den Trost schmälert, die Gewissen drückt, daß der Mensch nicht zu bangen habe, ob sein Maaß der Zerschlagenheit genüge, ob ihm die Sünden vollständig beigefallen, ob er die Satisfaktionswerke erfüllen könne; aber das Motiv der Reformation ist nicht, daß das beseitigt werde, was gerade Trost giebt oder doch Trost erhöht, nemlich die Zusage daß in sichtbar gegenwärtiger Weise mittelst der Vollmacht des Amts Gott die Sünde vergiebt.

Geht man auf das letzte zurück, so hat die reformirte Läugnung der Schlüsselgewalt schlechterdings keinen anderen Grund, als jenes Axiom Zwingli's, daß es keine Heilswirkung geben dürfe, als bei Gott selbst und unmittelbar, daß sich Gott keiner Werkzeuge und Mittel bedienen dürfe, und das ist kein schriftmäßiger Grund.

Wir dürfen niemals verkennen, daß dasjenige, in welchem die Reformirten mit uns übereinstimmen, das Heil kraft innerer Buße und innerer Absolutionserflehung, das ohne Vergleich Wichtigere, das letzt Entscheidende ist. Aber wir dürfen auch nicht

*) Seelsorgerliche Erfahrung hierüber siehe bei Vilmar, Theologie der Thatsachen. S. 96.

eine Lehre, welche die in der h. Schrift ſo nachdrücklich erklärte Vollmacht läugnet, die von Gott dargebotene Heils- und Troſtwirkung ablehnt, annehmen oder durch die Union als zuläſſig anerkennen aus dem bloßen Grunde, daß vor dreihundert Jahren eine philoſophiſche Theorie aufgeſtellt wurde, welche die Gränze zwiſchen wahrer und falſcher Religion darin entdeckt zu haben vermeint, daß die ewige Urſache ihre Macht der Heilswirkung nicht abgeleiteten Urſachen mitgetheilt haben könne.

Zehntes Kapitel.

Der Gegenſatz in der Verfaſſung.

Luther beſtritt die Clerikalherrſchaft und ſetzte ihr den Gedanken des allgemeinen Prieſterthums entgegen. Das iſt der gemeinſame Verfaſſungsboden der Reformation. Aber der durchgreifende Gegenſatz lutheriſcher und reformirter Verfaſſungsentwicklung iſt der, daß der Gedanke des allgemeinen Prieſterthums in der lutheriſchen Kirche ein Princip über der Verfaſſung (der äußeren Kirche) iſt, das auf ihren Bau nur einen gewiſſen Einfluß übt, in der reformirten Kirche dagegen das oberſte Princip der Verfaſſung ſelbſt, das ihren Bau ganz und gar beſtimmt. Dort bedeutet es, daß der Menſch und die Gemeinde durch den innerlichen Glauben ein Band zu Gott hat über aller äußeren Verfaſſung und dieſem mehr folgen muß als den Autoritäten der Verfaſſung. Hier bedeutet es, daß der Menſch und die Geſammtheit der Menſchen, die Gemeinde, ſelbſt die zu oberſt ordnende und entſcheidende Autorität der Verfaſſung ſeyn müſſe.

Der Gedanke des allgemeinen Prieſterthums iſt bei Luther ein Ausfluß, ja man könnte ſagen ein Ausdruck des Gedankens des allein rechtfertigenden Glaubens. Der Glaube wirkt ein unmittelbares, voll einigendes Band zu Gott, er wirkt eine Stellung im Reiche Gottes, über die hinaus es keine höhere geben kann.

Der Glaube giebt zu allem die Fähigkeit. Die Schlüssel, die Vollmachten und Verheißungen sind dem Glauben verliehen. Darum ist jeder Christ d. h. jeder Gläubige Priester. Die Wiedergeburt, nicht die Ordination macht zum Priester. Jeder Christ hat den unmittelbaren Zugang zu Gott ins Allerheiligste, jeder hat die Anforderungen eines Gott ganz geweihten Standes, jeder hat die Fähigkeit zu allen priesterlichen Verrichtungen, zu Lehre und Urtheil über die Lehre, zu Verwaltung der Sakramente, zu Ausübung der Schlüssel, zum Vergeben und Behalten der Sünde. — Apostel, Bischöfe, Pastoren, Prediger sind nicht ein besonderer Stand, nicht eine Kaste, analog dem alttestamentlichen Priesterthum. Sie nehmen keine Mittelstellung ein zwischen Gott und den Gläubigen, daß sie durch das Opfer, das sie und nur sie darbringen, die täglichen Sünden hinwegnähmen. Sie haben nicht eine andere persönliche Qualität (character indelebilis), nicht einen anderen Gnadenstand, andere Anforderungen der Heiligung, ein anderes Verhältniß zu Gott und im Reiche Gottes, nicht eine ausschließliche Fähigkeit, die Gnadenmittel wirksam zu verwalten. Sie sind nur ein Amt, nur die Erwählten und Bestellten zu besonderem Beruf in der wesensgleichen, standesgleichen Gemeinde, und es kann darum selbst dieser Beruf, wenn es Noth ist, außer der Ordnung, von jedem Gläubigen wirksam ausgeübt werden. — Die Gesammtheit der Gläubigen aber, „die Kirche", hat solidarisch und als geistliche Einheit die Schlüssel, sie hat Auftrag und Vollmacht, Sünde zu vergeben und Sünde zu behalten, in den Bann zu thun, Lehrer zu bestellen, und sie hat solidarisch und als geistliche Einheit die Verantwortung für das alles. Auch die Schlüssel, d. i. das Regiment, werden ordnungsmäßig von der Kirche in ihrer Gliederung — also vom Amte bez. unter Mitwirkung der Gemeinde — ausgeübt, aber sie werden im Namen der Kirche, d. h. der Gemeinschaft der Heiligen, und daher unter der geistlichen Mitbetheiligung und Mitverantwortung der Sämmtlichen ausgeübt, und

auch sie kommen, wenn es Noth ist, außer der Ordnung den Sämmtlichen zur Ausübung zu, daher namentlich wo die Bischöfe vom Glauben abfallen, kommt es der Menge der Gläubigen zu, selbst Lehrer zu bestellen und zu ordiniren.

Es ist die Macht und Verheißung des Glaubens und nicht das Recht des Gemeindegliedes (wäre es auch des bekennenden Gemeindegliedes), wovon Luther ausgeht, und es ist nicht die Kirche als die Gesammtheit und daher Mehrheit der Gemeindeglieder, sondern die Kirche als ein geistliches Glaubensreich, der er die Schlüssel zuschreibt: „Die Schlüssel werden gegeben dem, der auf diesem Fels durch den Glauben stehet, dem es der Vater gegeben hat. Nun kann man keine Person ansehen, die da bleibet stehen auf dem Fels, denn der fällt heute, der morgen, wie St. Petrus gefallen ist. Darum ist niemand bestimmt, dem die Schlüssel gehören, denn die Kirche, das ist denen, die auf dem Felsen stehen." (Walch. XI. 3071). Die Mehrheit oder Gesammtheit der Gemeindeglieder ist es doch nicht, „die da bleibet stehen auf dem Fels", die möchte wohl noch leichter und öfter fallen, als Petrus. Es ist das einheitliche, lebendige, vom h. Geist bewegte Glaubensreich (die unsichtbare, aber doch immer sich sichtbar bewährende Kirche), das da bleibet stehen auf dem Fels. In diesem Glaubensreich wurzeln die Schlüssel. Aus diesem Glaubensreich, dem alle Gläubigen angehören, müssen die Bischöfe und Pfarrherrn, welche dieselbe handhaben, sie herleiten, nicht aus einer ihnen persönlich verliehenen Berechtigung und Fähigkeit*), und an dieses Glaubensreich

*) Nur das meint Luther, wenn er dann fortfährt: „Die christliche Kirche hat allein die Schlüssel, sonst niemand, wiewohl sie der Bischof und der Pabst können brauchen, als die, welchen es von der Gemeinde befohlen ist". Nicht meint er, daß Bischof und Pabst sie als die Mandatare der Vielen brauchen, die vielleicht noch weniger im Glauben stehen, als sie selbst. Wie auch die Worte dahin verstanden werden können, so ist doch ihr wirklicher Sinn nur aus dem Ganzen des Gedankenganges zu entnehmen. Desgleichen wenn Luther behauptet, daß jeder Christ nicht bloß das Recht, sondern auch die Ausübung („Brauch") der Schlüsselgewalt habe, und

fallen sie zurück, wenn Bischöfe und Pfarrherrn vom Glauben abfallen. Mit diesem allem ist also nicht gesagt, daß Amt und Gewalt sich von der Gesammtheit der Gemeindeglieder als allgemeiner Priester ableiten, oder daß die Gesammtheit der Gemeindeglieder als allgemeine Priester sie ausüben, etwa gar in gleicher Conkurrenz ausüben müsse*). Ja es ist von dem allgemeinen Priesterthum gar keine Anwendung darauf gemacht, was der ordnungsmäßige Bau der Verfassung sey, ob Regierung durch Bischöfe oder gewählte Synoden u. s. w., er bestreitet nicht einmal die vorgefundene Kirchenverfassung ihrer Form nach. Sondern die Anwendung vom allgemeinen Priesterthum auf die Verfassung ist nur die: über der so oder anders geordneten Verfassung und ihren Autoritäten steht immer der Glaube und das Glaubensreich, welches die Kirche ist. Dieses ist die Quelle ihrer Vollmachten und in diesem liegt die Macht und das Recht, wenn sie und ihre Autoritäten vom Glauben abfallen, sie unabhängig von ihr auszuüben und, im Zeugniß wider sie, Verfassung und Autoritäten neu aus sich aufzurichten.

Hiernach ist das allgemeine Priesterthum bei Luther ein Gedanke außer und über aller Verfassung, nicht der den Bau der Verfassung selbst bestimmende Gedanke. Aber ein Einfluß auf die Verfassung kann diesem Gedanken nicht fehlen. Ein solcher Einfluß desselben ist schon jenes Recht der Gläubigen, die bestehende Verfassung, wenn ihre Obern abfallen, zu durchbrechen,

---

die katholische Unterscheidung, daß die ganze Kirche zwar Recht und Gewalt, aber der Bischof den Brauch habe, „erdichtete Unterscheidung und Lüge" sey (X. 1848), so will er damit nur die allgemeine Fähigkeit des Christen ausdrücken, nicht aber, daß nach ursprünglicher göttlicher Ordnung alle die Ausübung hätten, und es freie menschliche Ordnung und Zweckmäßigkeit sey, daß einer für die anderen bestellt wird.

*) Die Homberger Synodalverfassung, welche eben auf das allgemeine Priesterthum in diesem Sinne gebaut ist, und die man aus Mißverständniß des Gedankens Luther's als dessen Verwirklichung ansieht, betrachtet deshalb Luther in voller Uebereinstimmung mit sich selbst als etwas ihm ganz Fremdes, als ein thörichtes doktrinäres Gemächte.

das Luther selbst als eine hauptsächliche Anwendung desselben geltend macht. Er muß aber nicht minder auch auf die Gestaltung der Verfassung einen Einfluß äußern. Er äußert ihn darin, daß der Gemeinde fortwährend in allem, was mit Glauben und Bekenntniß zusammenhängt, ein Recht der Bestätigung und damit der Ablehnung zukommt; daß zu den kirchenregimentlichen Funktionen außer den Theologen auch gottesfürchtige und unterrichtete Männer aus dem Laienstande hinzugezogen werden sollen; daß die evangelische Obrigkeit, obwohl Laie, dennoch ihr Schutzrecht über die Kirche im selbständigem Urtheil ausübt. Auch diese Züge sind in der lutherischen Reformation von Anfang an ausgesprochen und ununterbrochen festgehalten worden. Mit allem diesem ist aber nicht die Gemeinde die oberste bestimmende Macht und Autorität in der Kirche, ist also nicht die Verfassung auf den Gedanken des allgemeinen Priesterthums, des gleichen Rechts eines jeden Christen aufgebaut.

Dieser Aufbau der Verfassung ruht in der lutherischen Kirche auf ganz anderen Principien. Zunächst war der mächtigste Beweggrund, und der namentlich Luther am innersten faß, die Sicherung der Predigt des reinen Evangeliums. Diese zu erreichen und weiter nicht ging sein Kampf gegen das Bestehende. Wer nach Grundsätzen, wie sie im Wesen der Kirche liegen, die Lehrer zu bestellen, die Anordnungen zu treffen habe, darüber machte man sich in der deutschen Reformation lange Zeit gar keine Gedanken. Nur von dem Zweck, die Predigt des reinen Evangeliums zu sichern, ließ man sich leiten. Aus dem Hinblick auf ihn sind die bedeutendsten und charakteristischen Einrichtungen der lutherischen Kirche hervorgegangen: — die Superintendenten, die Visitationen, nach gewisser Seite auch die Consistorien, und vor allem die oberste und alles umfassende Einrichtung selbst, das landesherrliche Kirchenregiment. Die Erfahrung, daß es die Predigt des Evangeliums schützt und fördert, und nicht theologischer Grundsatz war es, was für dasselbe den Ausschlag gab. Sodann war

man von der Vorstellung geleitet, daß es kein göttliches Gebot gebe, das die Formen der Kirchenverfassung genau vorzeichnete, sondern es in weiter Ausdehnung Sache christlicher Freiheit sey, dieselbe in mannigfacher Weise für jenen obersten Zweck der Kirche zu gestalten. Ein Streit, ob nach Gottes Gebot episkopale oder presbyteriale oder consistoriale Verfassung bestehen müsse, konnte deshalb in der lutherischen Kirche gar nicht aufkommen, alles das gilt als zulässig. Diese Freiheit beruht gerade darauf, daß man das allgemeine Priesterthum nicht als das constituirende Princip der Verfassung aufstellte, und deshalb ebenso wenig mit der reformirten Kirche die Gewalt der Gemeinde (oder Aeltesten), als mit der katholischen Kirche die Gewalt der Hierarchie als gottgeboten ansah. Endlich aber erkannte man dennoch auch bestimmte Grundsätze als göttliches Gebot und Schranke jener Freiheit an, die jedoch nur allgemeinen Maaßstab, nicht bestimmte Form der Verfassung enthalten. Diese Grundsätze sind: das Gebot, daß weltlich und geistlich Regiment nicht gemengt werden dürfe — die Aufforderung christlicher Obrigkeit als Hüter beider Tafeln zu Schutz und Pflege der Kirche — der besondere Beruf des Lehramts auch für die Regierung der Kirche, die man in altkirchlichem Bewußtseyn festhielt — und endlich das allgemeine Priesterthum mit dem Einfluß, wie er eben beschrieben worden.

Auf Grundlage dieser festen Principien und getrieben durch jenes praktische Ziel, unter den gegebenen Verhältnissen die Predigt des Evangeliums am sichersten zu fördern, gestaltete sich die lutherische Verfassung. Es ist bekanntlich diese: Der Landesherr hat als christliche Obrigkeit die Fürsorge für die Kirche, daraus das Kirchenregiment, aber er muß es gesondert von der Landesregierung und unter ganz anderen Bedingungen ausüben. Er muß ein Consistorium haben, an erster Stelle aus Theologen, dann aber auch einigen Laien bestehend. Dieses ist das unentbehrliche Mittel und Organ seiner Kirchenverwaltung, und ist zugleich Vertreter der Kirche für die Zucht, namentlich den Bann, den

es selbständig übt und nur seine Bestätigung nachsucht. Für neue grundsätzliche Einrichtungen muß der Landesherr überdies das Urtheil des Lehramtes einholen in Organen, die als Vertreter der reinen Schriftlehre anerkannt sind, doch ohne daß diese näher bestimmt wären (Synode des Lehrstandes, einzeln die Superintendenten und vornehmsten Pastores, theologische Fakultäten). Außerdem hat die Gemeinde in allem, was mit dem Bekenntniß zusammenhängt, das Recht des Widerspruchs aus Gründen.

Der Schlüssel aber zum völligen Verständniß dieser Verfassung ist das innere Umschlagen des Gedankens von Beruf und Recht christlicher Obrigkeit für die Kirche. In seinem Ursprung war das der Gedanke der Schirmherrschaft, d. i. der Fürsorge (cura), des Schutzes und der Pflege (tueri et nutrire), nur daß die Obrigkeit, vermöge des allgemeinen Priesterthums, solche nach eigenem Urtheil über die Schriftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, daher mit einem selbständigen Einfluß auf die Kirche zu führen habe. Allein theils aus Unklarheit, da man Kirchenschutz und Kirchenregierung nicht scharf genug auseinander hielt, theils aus Noth der Zustände, da die katholischen Bischöfe das Evangelium befeindeten, und die Reformatoren sich selbst nicht berufen fanden, sich zu Bischöfen aufzuwerfen, also niemand in der Kirche zur Regierung derselben berufen schien, übertrug man dem Landesherrn die Kirchenregierung selbst, und hielt das aus jenem Gedanken der Schirmherrschaft für gerechtfertigt. Jedoch behandelte man eben aus diesem Grunde das landesherrliche Kirchenregiment in der Durchführung wieder nach der Natur der bloßen Schirmherrschaft. Man machte den Landesherrn der Form nach zur obersten Autorität der Kirchengewalt selbst, aber für den Inhalt der Anordnungen und den Vollzug der Verrichtungen sollte er nur gleich als Inhaber der Schirmherrschaft gestellt seyn.

Auf Grundlage eben jener Principien und im Anschluß an das nun Bestehende bildete sich auch die lutherische Verfassungslehre, nachdem man im Fortgange doch dazu gedrängt war, sich

über dieselbe klar zu machen. Als solche stellte sich nemlich unter allgemeiner Anerkennung die Auffassung heraus, daß die Kirche ein Organismus drei verschiedener Stände sey, und jeder derselben einen besonderen Beruf für die Kirchengewalt habe: der Obrigkeit (magistratus) komme die äußere Autorität und Gewalt zu, dem Lehramte (ministerium) der Einfluß auf den Inhalt der Anordnungen und die Ausübung der kirchenregimentlichen Funktionen, der Gemeinde (populus) die Bestätigung oder Ablehnung.

Darnach ist also nicht das allgemeine Priesterthum, sondern der Beruf der Stände das Princip der lutherischen Verfassungslehre und das Princip der wirklichen lutherischen Verfassung. Ein in göttlicher Ordnung gegründeter Beruf der christlichen Obrigkeit und ein in göttlicher Ordnung gegründeter Beruf des Lehramtes für die Kirchenregierung sind zusammen mit dem im allgemeinen Priesterthum gegründeten Rechte der Gemeinde die Elemente, aus welchen sie gebildet ist. Insbesondere ist es die Bedeutung des Lehramtes, auf welcher in der Verfassung der lutherischen Kirche ein großes Gewicht ruht. Als Begriff desselben wird zwar nur der Dienst des göttlichen Worts (ministerium verbi divini) d. i. Predigt und Sakrament bezeichnet. Allein in der Anwendung werden ihm die wesentlichsten Befugnisse für das Kirchenregiment zugeschrieben, und zwar aus göttlicher Ermächtigung (de jure divino). Ihm kommt es nach dem Bekenntnisse und der Doktrin der lutherischen Kirche grundsätzlich zu, über die Lehre zu erkennen (cognoscere doctrinam) und Irrlehren zu verwerfen (unbeschadet der Zustimmung und Ablehnung der Gemeinde), und ist deshalb unter dem landesherrlichen Kirchenregiment sein Beirath und Gutachten über Schriftmäßigkeit der Anordnungen unentbehrlich. Ihm kommt es zu, die Ordination zu ertheilen, gewiß mit eigenem Urtheil über die Würdigkeit in Lehre und Wandel. Ihm kommt es zu, für Aufsicht und Verwaltung, wenn auch unter Mitwirkung von Laien, so doch an erster Stelle das Organ zu seyn. Ihm kommt die Schlüsselgewalt in ihrem

engern Begriff zu, daß Abſolution und Exkommunikation, wenn gleich der Kirche in ihrem Geſammtorganismus aufgetragen, doch von ihm ausgeübt werden. Die Abſolution kommt ihm ausſchließlich zu, und die Exkommunikation an erſter Stelle und zur eigentlichen Verhängung, ſo daß die Gemeinde nur als zuſtimmend und ablehnend, die Obrigkeit als äußerlich ſanktionirend erſcheint*). Wo beide Elemente — geiſtliches und weltliches — zuſammenwirken im Conſiſtorium, da iſt doch das geiſtliche immer der Schwerpunkt. So concentrirt ſich denn auch die Kirche in den geiſtlichen Mittelpunkten. Es ſind die Superintendenten, um die ſich Pfarrer und Gemeinden ſammeln, um von ihnen Impuls zu bekommen.

Der Geiſt der lutheriſchen Kirchenverfaſſung, der in ihren beſten Zeiten ſie beſeelte, iſt kein anderer, als daß der gottesfürchtige Fürſt die Kirche regiert, indem er pflichtmäßig dem Rathe der erleuchteten Lehrer und ihrem Urtheil über Schriftmäßigkeit folgt, und die Gemeinde in dieſer Verbürgung der Predigt des wahren Evangeliums ihre Befriedigung findet. Das thatſächliche Verhältniß bei Gründung der lutheriſchen Kirche — das Verhältniß der ſächſiſchen Fürſten, Luther's und der Gemeinde — wurde zum Rechtsverhältniß für ihre ganze Dauer, und der Geiſt, der in jenem waltete, iſt auch die beſtimmende Macht und der richtige Maaßſtab in dieſem. Daß die Mitwirkung der Gemeinde ſo ſehr zurücktrat, kommt im urſprünglichen Zuſtande nicht aus einer Richtung der Kirche nach polizeilichem Regiment, ſondern aus dem Gedanken, wie es nur darauf ankomme, daß jeder Seele das reine troſtreiche Evangelium verkündet werde, und ſie es ungeſtört in ſich bewege, alles andere dagegen Nebenſache ſey. Das iſt der Gedanke, der Luther von Anfang an erfüllte, längſt vor dem Bauernkrieg und der wiedertäuferiſchen Bewegung. Die Erfahrung dieſer Volksbewegungen, das zunehmende Polizeiregiment in den deutſchen Territorien, die theologiſchen Streitigkeiten tru-

*) Gerhard, loci XIII. 15. 109.

gen nachher dazu bei, das Recht der Gemeinde noch mehr herabzudrücken. Aber das iſt doch der auf edlerem Beweggrunde ruhende Grundton der lutheriſchen Kirche, daß die Gemeinde nicht ſo viel mit Regierung und mit äußerer Rührigkeit ſich befaſſe, ſondern das reine Wort aufnehme in einem ſtillen Herzen. —

In der reformirten Verfaſſungslehre und Verfaſſungsbildung iſt nun, im Gegenſatz zur lutheriſchen, der allein beſtimmende Gedanke das Recht der Gemeinde, und zwar gerade in ſcharfer Entgegenſetzung gegen die Befugniſſe des Lehramtes.

Unter ſich gehen Zwingli und Calvin ungeachtet dieſer gemeinſamen Grundlage auch hier wieder, und hier noch weiter als in anderen Stücken, auseinander.

Zwingli iſt vollkommen erfüllt von der Souveränetät der Gemeinde als Menſchenmenge, von der Souveränetät der Kopfzahl. Seine Aeußerungen an verſchiedenen anderen Stellen, wo er die Kirche als die Geſammtheit der Chriſten bezeichnet, laſſen zwar die Deutung im richtigen Sinne zu, daß er die Sämmtlichen nur mit einſchließt, im Gegenſatze gegen die Meinung, daß der Clerus ausſchließlich die Kirche iſt oder darſtellt. Aber ganz unzweideutig bekundet die Abhandlung über die Euchariſtie ſeine Vorſtellung, daß unter den ſämmtlichen Mitgliedern jeder gleiches Recht zu ordnen und zu beſchließen hat, und deshalb die Zahl entſcheidet. Hier nemlich, da er ſich über die Kirchengewalt des kleinen Rathes ausſpricht, erkennt er, dem Princip nach, es als einen ganz gegründeten Vorwurf an, „daß wir dasjenige, was der ganzen Kirche zukomme, durch die Zweihundert handeln laſſen, da doch die Kirche der ganzen Stadt und der Nachbarſchaft ungefähr Siebentauſend ſeyen", und rechtfertigt das nur damit, daß die Zweihundert das, was „durch Urtheil der ganzen Kirche" geſchehen müßte, nur kraft „einer ſtillſchweigenden Zuſtimmung" der Kirche vornehmen, und die Gefahr der Uneinigkeit und Aufregung ſolches erheiſche. Dabei erfordert er allerdings, daß die Zweihundert ſich durch das Wort Gottes leiten

laſſen, und verheißt den Siebentauſend, daß widrigenfalls die Prediger ſofort es zur Anzeige bringen und ihre Stimme erheben würden. Allein dieſe Bedeutung des Predigtamts wird doch nur gegenüber dem bevollmächtigten Magiſtrat geltend gemacht; gegenüber den Siebentauſend, an welche eben als an die höchſte Inſtanz appellirt wird, hat ſie keine Stelle. Die Prediger ſollen für die Kirchenregierung keine andere Stellung, Befugniß und Macht haben, als die Verkündigung und Warnung, die ſie ja ebenſo auch für die Staatsregierung haben*). Der Grundſatz des abſoluten Rechts eines jeden Kirchengliedes auf gleiche Conkurrenz bei den Beſchlüſſen — dieſer Nerv des Kopfzahlſyſtems — ſtellt ſich nach ſeiner ganzen Stärke ebendaſelbſtauch in der Aeußerung dar: daß „die Gemeinde zu Antiochia nur zwei, Paulus und Barnabas, nach Jeruſalem entſendete und nicht ſelbſt entſchied, was ſie doch dem Rechte nach gekonnt hätte". Es war alſo nach dieſer Auffaſſung von Seiten der Gemeinde zu Antiochia ein freiwilliger Verzicht zum Zwecke des Friedens, daß ſie in jenen Fragen der Beſchneidung u. ſ. w. die Entſcheidung bei den Apoſteln des Herrn und der Gemeinde ſeiner Jünger zu Jeruſalem ſuchte und ihre Bekehrer dabei ihre Sache führen ließ, dem Rechte und dem Grundſatz nach konnte ſie ſelbſt durch Stimmenmehrheit darüber beſchließen, da jedem Mitgliede daſſelbe Recht und derſelbe Antheil an der Entſcheidung zukommt, als dem Petrus und Jakobus oder dem Paulus und Barnabas. Es entſpricht das auch vollſtändig der Auffaſſung Zwingli's vom Staate, die, wie oben gezeigt worden, keine andere iſt, als die Rouſſeau'ſche Volksſouveränetät. — — Ungeachtet dieſes Grundſatzes von Souveränetät der Gemeinde legt nun Zwingli thatſächlich die ganze Kirchengewalt der weltlichen Obrigkeit bei. Zunächſt ſchon kraft jener Annahme einer ſtillſchweigenden Uebertragung, und auch darin zeigt ſich eine Wiederkehr derſelben Erſcheinung auf kirch-

*) Opp. III. p. 339.

lichem und politiſchem Gebiete. Es derſelbe Vorgang, wie nachher in Frankreich, wo man ſo oft theoretiſch die ſouveräne Volksgewalt verkündete, und praktiſch gleich als im Auftrag derſelben die unumſchränkte Gewalt einer Regierung aufrichtete. Dazu kommt nun aber noch ein anderes, ebenſo tief greifendes Princip bei Zwingli, daß er der Obrigkeit auch noch in ſelbſtändiger Weiſe, nicht blos in Uebertragung des Volks, einen beträchtlichen Theil der Kirchengewalt beilegt, indem er nicht blos die wirklich weltlichen Sachen, die im Mittelalter vor das geiſtliche Forum gezogen wurden, ſondern auch rein kirchliche Sachen, namentlich Alles, was Gerichtsbarkeit iſt, für weltlich erklärt, falls die Obrigkeit chriſtlich iſt: „Alles, ſo der geiſtlich Staat im zu gehören rechts und rechtsſchirmhalb fürgiebt, gehört dem weltlichen zu, ob ſie Chriſten ſeyn wollend“ (Theſe 36). Das Wichtigſte darunter iſt die Kirchenzucht: „Nachdem die chriſtlich Oberkeit die laſter ſelbſt ſtraft, wird der Bann nicht mehr vonnöthen ſin“. Der Bann iſt gerade die Spitze der Kirchengewalt. Tritt die bürgerliche Strafe an ſeine Stelle, ſo iſt die Obrigkeit von ſelbſt ohne alle Uebertragung Inhaber ihrer weſentlichſten Befugniß. Der Gedanke, daß die Obrigkeit im ſtillſchweigenden Auftrag der Geſammtzahl die Kirche regiere, und der Gedanke, daß ſie als chriſtliche Obrigkeit für das Meiſte Recht und Beruf dazu habe, miſchen ſich ſolcher Weiſe in Zwingli's Vorſtellung. Sein praktiſches Ergebniß aber iſt ein Territorialismus ganz anderer Art, als der der deutſchen Reformatoren, ein grundſätzlicher, ſcharfer, profaner Territorialismus. Ihn beſtimmt nicht, wie ſie, der Gedanke eines Schutzrechts, einer „Fürſorge für die Kirche“, ſondern einer unmittelbaren Gewalt über die Kirche. Er erkennt nicht, wie ſie, den Grundſatz, daß weltlich und geiſtlich Regiment nicht gemiſcht werden dürfen, daß die Obrigkeit für die Regierung der Kirche ſich beſonderer kirchlicher Organe bedienen müſſe, ſondern die Obrigkeit herrſcht über das Kirchliche geradeſo, wie über das Weltliche, ohne beſondere Einſchränkung.

Nicht blos kommt bei ihm die Kirchenregierung in weltliche Hände, sie wird in hohem Grade selbst weltliche Sache. So gestaltete sich denn die Verfassung wirklich nach Zwingli's Anleitung in Zürich und Bern. Der Magistrat regiert die Kirche wie alles andre, in außerordentlichen Fällen zieht er Gutachten der Theologen ein, an die er jedoch nicht gebunden ist, sondern nach seinem („unserm") „Ermessen handelt". Der kirchliche Gemeinderath („Kirchenstillstand") hat nur Mahnung und geringe Ahndungen, sonst Anzeige der Vergehen an die bürgerliche Behörde. Ja sogar die Forderung der Gemeinden, ihre Prediger zu wählen, schlug der Magistrat von Zürich 1525 ab, trotz der verkündeten Gemeindesouveränetät und trotz dem, daß die Gemeinde zu Antiochien selbst die Grundfrage der Kirche hätte entscheiden können, ohne sich an die Apostel und den obersten Sitz zu Jerusalem zu kehren. Gemeindesouveränetät und absolute Magistratsgewalt — das sind die beiden Pole, zwischen denen Zwingli's Verfassungswerk schaukelt, jenes hauptsächlich als Theorie, dieses als Praxis. Das Eine, was ihm fest steht ohne Wanken, ist die Verneinung: daß dem geistlichen Amt keine äußere Gewalt, Anordnung, Leitung in der Kirche zukommt, sondern bloß die Verkündigung des Wortes.

Calvin weicht von Zwingli vor allem darin ab, daß er die Verweltlichung der kirchlichen Funktionen und die Ueberantwortung des Kirchenregimentes an die weltliche Obrigkeit, die daraus folgt, nicht vertritt, sondern vielmehr aufs schärfste bekämpft. Der kirchliche Bann ist ihm auch jetzt, so gut als zu der Apostel Zeit, eine göttlich gebotene Einrichtung, ja der Mittelpunkt des ganzen Kirchenwesens. Daß diejenigen, die „nicht wissen, was der Grund ihres Heils ist", oder gar falsche Lehre verkündigen, und diejenigen, welche in Lastern leben u. s. w., nicht zum Abendmahl gelassen werden, darum bewegt es sich. Der weltlichen Obrigkeit schreibt wohl auch Calvin einen Beruf für die Kirchenregierung zu, indem er sich hierin überall an die Aussprüche der

deutschen Reformatoren anschließt (von Trennung geistlichen und weltlichen Regiments, von der Obrigkeit als Hüter beider Tafeln), und er hat ihr in Genf einen bedeutenden Antheil wirklich eingeräumt. Die weltliche Obrigkeit bestellt dort Prediger und Aelteste auf Gutachten der Prediger und unter Zustimmung der Gemeinde. Aber diese Verbindung von Staat und Kirche, die der ganzen Zeit angehört, stellt sich bei Calvin doch grade in entgegengesetzter Art, als bei Zwingli. Zwingli verweltlicht in weitem Maaße die Kirche, Calvin verkirchlicht (theokratisirt) in weitem Maaße den Staat. Jener löst die Kirchenzucht auf in bürgerliche Polizei, dieser verwendet die Thätigkeit der bürgerlichen Polizei und Strafrechtspflege zu dem Zwecke, die Zucht der Kirche zu stützen. Auch ermäßigt Calvin die Macht des kleinen Rathes in kirchlichen Dingen weit mehr als Zwingli durch die Betheiligung der Geistlichen und der Gemeinde. Ja es ist eine Eifersucht, daß durch diesen Einfluß die kirchlichen Funktionen nicht verweltlicht werden. So wird z. B. in den Genfer Ordonnanzen verboten, daß die Syndici, die Vorsitzende des Consistoriums werden, nicht mit dem Stabe, dem Zeichen ihrer bürgerlichen Gewalt, präsidiren dürfen, auf daß klar werde, daß sie rein als Aelteste ihren Sitz haben.

Sodann weicht Calvin darin von Zwingli ab, daß er die Gemeindegewalt nicht so ausschließlich und unermäßigt aufrichtet. Er räumt dem Predigtamte immerhin einen besonderen Beruf ein — und das wird sogar von lutherischen Dogmatikern ihm nachgerühmt, er leitet den Beruf, den er der christlichen Obrigkeit zuschreibt, aus ihrem göttlichen Auftrag, über beide Tafeln zu wachen, und nicht aus dem Mandate der Siebentausend her, in allem dem den deutschen Reformatoren sich anschließend, und er sucht nicht bloß thatsächlich die Massenherrschaft abzuhalten, sondern er stellt ihr grundsätzliche Einrichtungen entgegen.

Endlich weicht Calvin darin von Zwingli ab, daß er die

Gemeindegewalt ſelbſt nicht als Gewalt der Kopfzahl, ſondern des Laienelements, alſo doch als einer Einheit faßt.

Aber das iſt doch auch bei Calvin ſo gut als bei Zwingli das beherrſchende Princip, daß die Gemeinde — alſo nach ſeiner Auffaſſung das Laienelement — Träger der Kirchengewalt iſt über dem Lehramte. Für die Regierung der Kirche betrachtet er als das eigentliche Organ die Aelteſten — ein Laienelement, und aus der geſammten Gemeinde gewählt*). Die Macht der Anordnung (Geſetzgebung) überließ er, wenigſtens thatſächlich, der chriſtlichen Obrigkeit und der Geſammtheit des Volkes, die er wohl in Genf mit der chriſtlichen Gemeinde für ein und daſſelbe hielt.**) Als den Beruf des Lehramtes (pastores) dagegen bezeichnet auch er nur den Dienſt des Wortes und die Mahnung in Verbindung mit den Aelteſten und eine formelle äußere Geſchäftsleitung im Presbyterium und bei Wahlen. Noch deutlicher und ſchärfer wurde das Princip der Gemeindeſouveränetät nachher von Calvin's Nachfolgern im ganzen Bereich der ihm anhängenden Kirche durchgeführt. Hier fiel jene anordnende Gewalt der Obrigkeit weg, theils weil die Obrigkeit feindlich, theils auch ſchon deshalb, weil ſie meiſt monarchiſch, daher ohne jenen Schein der Identität mit der chriſtlichen Gemeinde war, und trat die Gemeindegewalt in ihrer ausſchließlichen Macht hervor. Das iſt die Presbyterial- oder Synodalverfaſſung, die ſeitdem und mit Recht als weſentliche Inſtitution der calviniſch reformirten Kirche gilt.

---

*) Gubernatores fuisse existimo seniores e plebe delectos, qui censurae morum et excercendae disciplinae una cum episcopis praeessent. Calv. Inst. IV. c. 3. §. 8.

**) Die Ordonnanzen von Genf, die nach ihrer erklärten Abſicht, „das gouvernement spirituel ſo aufzurichten, wie es unſer Herr in ſeinem Worte gelehrt und eingerichtet", unbeſtreitbar eine Kirchenordnung ſind, wurden, wie die Ankündigung lautet, „von Syndiken, kleinem und großem Rath mit unſerm verſammelten Volk" erlaſſen. Das Volk erſcheint hier offenbar als Element der Staatsverfaſſung „suivant nos anciennes coustumes."

Nach der Presbyterialverfassung ist das Kirchenregiment über die Ortskirche bei dem Presbyterium, einem Collegium, aus den Geistlichen dieser Kirche und aus Laienältesten, welche die Gemeinde wählt, gebildet, das Kirchenregiment über die Landes- oder Nationalkirche bei der Synode, einer auf Wahl der Ortsgemeinden bez. ihrer Presbyterien ruhenden Repräsentation, gleichfalls aus Geistlichen und Aeltesten bestehend. Dem Presbyterium kommt unter der Synode die Besorgung aller Angelegenheiten der Ortsgemeinde, namentlich die Kirchenzucht zu, der Synode die oberste anordnende und aufsehende Gewalt über die gesammte Kirche. Dazu können als Zwischenstufen zwischen dem Presbyterium und der Landessynode kleinere Synoden (Provinzial-Inspektions-Synoden) kommen, in derselben Weise gebildet. Die Synoden haben gewählte Vorsitzende, das „Moderamen".

Der characteristische Zug der Presbyterialverfassung, die specifische Erfindung Calvin's, ist es, daß den Dienern des Wortes (ministri) an den „Aeltesten" (presbyteri, seniores) ein Laienelement entgegengesetzt wird, als das besondere und eigentliche Amt der Regierung. Der Begriff der Aeltesten ist es nemlich, Laien zu seyn, d. i. solche, die nicht lehren und nicht Sakramente verwalten, ja, wie es die Einrichtung überall zeigt, solche, die ihre gesammte Lebensstellung nicht im Dienste der Kirche sondern in einem anderweiten Berufe haben, deshalb auch von der Kirche nicht ernährt werden.

Das letzte Ergebniß der Presbyterialverfassung aber ist es, daß die entscheidende Macht in der Kirche bei dem Laienelement, theils diesen Aeltesten, theils der gesammten Gemeinde ist. In der Ortsgemeinde kommt die Regierung den Laienältesten zu. Zwar soll das Lehramt auch an der Spitze dieser Regierung stehen. Sache des Geistlichen ist die erste Mahnung, die Vorladung vor das Presbyterium, die vorläufige Versagung des Abendmahls und der Vorsitz im Presbyterium; aber die Macht der Entscheidung für Zucht und für andre Anordnung ist bei dem gesammten Pres-

byterium, und in dieſem ſind nach allen reformirten Verfaſſungen die Laienälteſten die Mehrzahl. Dieſe ſind alſo die Ordner und Gebieter in der Ortsgemeinde, die Paſtoren ſind die von der Gemeinde beſtellten und ihr Rath gebenden, aber zuletzt unter ihrer Entſcheidung ſtehenden Lehrer. Ebenſo überwiegt das Laienelement für die Synode. In der Muſterverfaſſung von Genf (wo noch das Conſiſtorium ſelbſt die höchſte Behörde bildet) iſt Ueberzahl der weltlichen Mitglieder. In Schottland waren anfangs unter 40 Mitgliedern der General-Aſſembly 6 Geiſtliche. Von Frankreich aus ſetzte ſich dann der Grundſatz der Gleichzahl feſt. Doch durften dort zu den synodes provinciaux zwei Aelteſte mit einem Geiſtlichen kommen. Nur in Schottland iſt ſpäter Ueberzahl der Geiſtlichen. Die Wahl zu den höheren Synoden, ſo weit die Geiſtlichen nicht von ſelbſt Mitglieder ſind, geſchieht von Verſammlungen, in welchen das Laienelement mindeſtens gleich ſtark vertreten iſt, nemlich meiſt von der Claſſe (colloque), in Frankreich von der Provinzial- für die Nationalſynode, und geſchieht gemeinſam von beiden Elementen für beide. Schon hierin liegt, da alles zuletzt auf dem Presbyterium ruht, ein Uebergewicht des Laienelements. Es kommt aber noch als entſcheidend hinzu, daß dieſe Aemter ſelbſt, Lehramt wie Aelteſtenamt, durch Wahl der Gemeinde beſtellt werden ſollen. Es ſollen die Aelteſten nach Calvin aus (von?) dem Volke gewählt ſeyn (e plebe delectos). Aber auch für die Geiſtlichen iſt es ſein Grundſatz, daß ſie nur durch Wahl der Gemeinde rechtmäßig berufen werden können. Den vorhandenen Geiſtlichen gebührt dabei nicht Mitwirkung und entſcheidender Einfluß, wie in der alten Kirche, ſondern nur die äußere Leitung. So iſt denn auch in den ſtreng reformirten Kirchenverfaſſungen freie Wahl der Paſtoren durch die Gemeinde und bez. ihr Presbyterium, und nur die allgemeine Prüfung der Fähigkeit und Würdigkeit iſt bei der, auch wieder gemiſchten, Synode. Alles in allem iſt alſo der Schwerpunkt in der Gemeinde, im Laienelement. Dieſes ſtellt überall zu den Geiſtlichen mindeſtens

die gleiche Zahl seiner Vertreter, und es beruft die Geistlichen selbst. Wie aber die Macht der Gemeinde das Princip der Verfassung ist, so gravitirt sie bei Anlaß der Umstände vollends zur Demokratie.

Der Beweggrund, von dem Lehramte die äußere Gewalt, die Macht der Anordnung und Entscheidung zu trennen, führte denn endlich auch zu dem Grundsatze, daß im Lehramte selbst nicht Ueber- und Unterordnung seyn dürfe. Bischöfe, lebenslängliche Superintendenten, ständige Vorsitzende der Synoden, gelten als unangemessene ja als unzulässige Einrichtungen.

Diese gesammte Verfassung in allen ihren entscheidenden Zügen — dem Institut der Laienältesten, der entscheidenden Gewalt der Gemeinde, der Wahl der Pastoren durch die Gemeinde — werden als in der h. Schrift vorgeschrieben, als eine göttliche Ordnung (divina institutio) angesehen*).

Ermäßigungen gegen Massenherrschaft waren der Presbyterialverfassung unentbehrlich. Eine solche ist eben der starke Antheil der Geistlichen an den höhern Synoden, durch welche man von dem Stamm und Vorbild, dem Presbyterium (Consistorium) Calvin's abging. Eine solche ist es ferner, daß man zunächst in Frankreich, dann auch anderwärts nur das erstemal die Aeltesten aus der Gemeinde wählen, nachher aber die bestehenden Presbyterien durch Cooptation sich ergänzen ließ, so daß der Gemeinde nur das Recht begründeten Widerspruchs blieb. Auf diese Ermäßigungen führte nicht ihr Princip sondern Bedürfniß. Doch sind sie auch nicht geradezu gegen ihr Princip, weil einerseits das geistliche Element dabei doch nicht das Uebergewicht erhalten kann, und andrerseits dieses Princip im Geiste Calvin's zwar in der Herrschaft der Gemeinde, aber doch nicht der Gemeinde als Kopf-

*) Die Genfer Ordonnanzen erklären sich als die Herstellung des gouvernement spirituel, tel que notre Seigneur a demonstré et institué par sa parole. Die gleiche Erklärung enthalten die Confessio Gallica und die Confessio Belgica. Die Geschichte zeigt auch überall, wie diese Grundsätze als unabänderliches göttliches Gebot vertreten worden.

zahl, sondern als Laienelements besteht*). Aber unter allen den Ermäßigungen bleibt doch der Grundgedanke unversehrt, dem Lehramte kommt nur die Verkündung des Wortes zu, Macht und Regierung dagegen dem Laienstande, der Gemeinde. So sehr Zwinglische und Calvinische Verfassung von einander abweichen, hierin sind sie eins. Auch hier ist also durch den Gedanken des allgemeinen Priesterthums und nur durch ihn der ganze Bau der Verfassung bestimmt.

Das Wesen der Presbyterialverfassung ist danach die Souveränetät der Gemeinde, temperirt durch einen Einfluß des Lehramtes, das aber doch immer wieder unter der letzt entscheidenden Macht der Gemeinde steht. Es war das der Anfang der calvinisch reformirten Kirche, daß die einzelnen Erweckten mitten in der Verfolgung sich zusammenhielten und in eigner That und Macht, nur unter Anleitung der Theologen, ja oft nur der Schriften und Briefe auswärtiger Theologen die Gemeinde des Evangeliums herstellten. Diese That und Macht der Gemeinde, nur berathen durch das Lehramt, ist denn auch bleibend das höchste Princip, ist der Geist ihrer Verfassung. — —

Es ist demnach offenbar zwischen lutherischer und (calvinisch) reformirter Kirchenverfassung nicht ein bloßer Unterschied in der Entwicklung der verschiedenen Elemente, daß in der lutherischen das Recht der Gemeinde, in der reformirten das Recht der christlichen Obrigkeit nicht hinreichend entwickelt ist; sondern es ist ein Gegensatz in den Principien selbst. Dort das allgemeine Priesterthum ein Princip über der Verfassung und in der Verfassung nur ein mitbestimmendes Moment, hier das allgemeine Priesterthum das constituirende Princip der Verfassung selbst. Dort die

*) Die Agitation Morelli's, diese Ermäßigungen als widerstreitend dem göttlichen Recht der Gemeinde, d. i. der Kopfzahl zu beseitigen, die in Frankreich (Synode von Orleans 1562) den Bestand der von Beza gegründeten Presbyterialverfassung in Frage stellte, wurde deshalb von diesem siegreich niedergeschlagen.

Verfassung basirt auf den Beruf der kirchlichen Stände, hier bloß auf das Recht der Gemeinde. Dort die Erhaltung der reinen Predigt des Evangeliums der oberste, alles beherrschende Gesichtspunkt, hier das Recht des gläubigen Christen ein absoluter Gesichtspunkt. Dort weite Freiheit für die Gestaltung der Verfassung, hier engbegrenzte, göttlich gebotene Verhältnisse. Dort Mitwirkung der Gemeinde mit dem über ihr stehenden Lehramte, hier Unterordnung des Lehramtes unter die Gemeinde. Dort Streben nach ständigen kirchenregimentlichen Aemtern als Mittelpunkten der Kirchenregierung, hier absolute Verwerfung solcher Aemter. Im Ganzen dort Läuterung der katholischen Stellungen von Clerus und Volk, von Clerus und Obrigkeit, hier Umkehrung derselben in ihr Gegentheil, Gründung einer der katholischen grade entgegengesetzten Kirchenverfassung.

Das Innerste des Gegensatzes in der Verfassung ist auch wieder dasselbe, wie bei den andern Gegensätzen, ist das allgemeine Princip der beiden Kirchen. Die reformirte Kirche sträubt sich gegen das Mysterium, das in dem Amtsberufe und der Amtsvollmacht liegt, sträubt sich dagegen, daß etwas Göttliches, eine Vollmacht, Verheißung dem Creatürlichen, also dem Menschen in seinem Amt und kraft desselben innewohnt. Sowie aber diese Vollmacht und Verheißung des Amtes aufgegeben ist, so bleibt für die Verfassung kein anderes Element mehr übrig als der Wille der Gesammtheit.

Elftes Kapitel.

Moderne protestantische Verfassungs-Ansicht.

In der lutherischen Kirche ist bekanntlich die ursprüngliche Lehre über Verfassung in späterer Zeit durch andere Auffassungen verdrängt worden. Das sogenannte Episcopalsystem, das System der orthodoxen Periode, das ungefähr bis 1700 galt, ist der ursprünglichen Lehre in den Principien wesentlich treu, nur daß es

in der Anwendung vielfach hölzern und stagnirend sich äußerte. Das Territorialsystem in der wissenschaftlichen Schärfe, wie es Thomasius aufstellte, ist zu absurd, als daß es als Lehre sich längere Zeit hätte behaupten können. Es hat nur die Wirkung gehabt, daß in der Praxis der lutherischen Kirche der Territorialismus noch gestärkt und gesteigert wurde. Dagegen das Collegialsystem, das diesem auf dem Fuße folgte, ist eine Auffassung für die Dauer und eine Auffassung im schnurstracken Gegensatze gegen die ursprüngliche lutherische. Es ist die Verfassungslehre des Rationalismus, die Verfassungslehre des Unglaubens. Es hat deshalb, gleich diesem, seinen Sitz im Bereich des ganzen Protestantismus aufgeschlagen, auch in der reformirten Kirche, deren Verfassung ihm überdies mehr verwandt und zusagend ist, als die der lutherischen Kirche.

Nach dem Collegialsystem schließen die Menschen, welche der christlichen Religion anhängen, gradeso wie die Anhänger irgend einer andern Religion, eine Gesellschaft zum Zwecke dieser Religion, setzen durch gegenseitigen Vertrag ein Bekenntniß, nach dem gelehrt werden soll, und gewisse Gebräuche fest, bestellen durch Vertrag ein Predigtamt und eine Kirchenregierung. Die inneren Beweggründe dieser Menschen mögen immerhin unter dem Bande zu Christus und dem Einfluß des h. Geistes stehen, aber der äußere menschliche Bestand der Kirche steht nur unter ihrem rein menschlichen Willen, daher nur unter den Grundsätzen der Gesellschaft. Das Glaubensbekenntniß, als Lehrnorm, ist daher ein Uebereinkommen der Gesellschaft, die Exkommunikation eine Kündigung der Gesellschaft gegen den, „der gegen die Parole der Gesellschaft gehandelt" (Pfaff). Die Geistlichen sind Gesellschaftsbeamte, das Kirchenregiment wird nur als ein Mandat der Gesellschaft verwaltet. Nichts besteht hier aus Gebot und Ordnung Gottes, sondern alles aus Willen und Vertrag der Menschen.

Das Collegialsystem war seit Mitte des vorigen Jahrhunderts in der Wissenschaft das allgemein herrschende, kaum bestrittene,

wenn gleich die Praxis meist einfach auf dem Territorialsystem ruhte*). Gegenwärtig mit dem Wachsthum des Glaubens ist auch der Ursprung des Collegialsystems im Unglauben zur allgemeinen Einsicht gekommen, und ist es fast eine Sache des kirchlichen Anstandes geworden, dem Collegialismus ebenso, wie dem Rationalismus und der Volkssouveränetätslehre, abzusagen. Dagegen aber ist jetzt eine andere Auffassung aufgekommen, ja verbreitet, die bei aller Lossagung vom Collegialsystem doch nicht wesentlich von demselben verschieden ist. Sie ist durch hervorragende Größen protestantischer Wissenschaft — Höfling und Richter — vertreten, von ersterem vorzugsweise principiell begründet**). Es ist diese:

Die Vollmachten der Kirche sind von Gott, aber Gott hat sie „der Kirche" (oder Gemeinde) d. i. den Sämmtlichen gegeben, und nur um der Ordnung willen muß die Kirche sie auf Einzelne übertragen, die sie nunmehr ausschließlich und als ständiges Amt ausüben, aber eben deshalb nur im Namen und Auftrag der Sämmtlichen ausüben. Daß ein „ständiges Organ" oder „geistlicher Stand" für die Verwaltung der Gnadenmittel bestehe, ist nicht von Gott, sondern die Menschen machen diese Verwaltung, die „ursprünglich" und „nach göttlichem Recht" „Aller Recht und Pflicht ist", nach „dem allgemeinen sittlichen Gesetz der Ordnung" „zum besonderen Amtsrechte und zur besondern Amtspflicht bestimmter Personen" (Höfling S. 56. 57. 59). Das Amt ist sonach von der Gemeinde, von der Gesammtheit der Individuen

---

*) So fand ich es auch vor, als ich 1840 mit meiner Schrift „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" in die protestantische kirchenrechtliche Literatur eintrat. Wenn auch diese Schrift die wirkliche Bedeutung der lutherischen Kirchenverfassung je nach allen ihren Elementen und die ganze geschichtliche Entwicklung der Ansicht zum Gegenstande hat, so war es doch nicht eine ihrer geringsten Aufgaben, das Collegialsystem zu bekämpfen.

**) Höfling, Grundsätze evangelisch lutherischer Kirchenverfassung. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland.

errichtet, und hat seine Vollmacht von der Gemeinde, nur diese hat sie von Gott. Die „Kirche“ (d. i. die Gesammtheit der Individuen), als der „primäre Inhaber des Amtes, steht immer über den Kirchendienern, als den sekundären Inhabern desselben“ (Höfling 72.). Oder wie Richter (54. 55.) sich nervig ausdrückt: „Hiernach ist also der göttliche Befehl der Kirche unmittelbar anvertraut, von welcher er auf das Amt übertragen wird, das ihn zwar in Gottes Namen, aber abgeleiteter Weise und anstatt der Kirche verwaltet.“ „Nach der evangelischen Lehre schafft die Kirche das Amt, nach der römischen schafft das Amt die Kirche“. Das muß allerdings als ein bedeutender Unterschied dieser Auffassung vom gewöhnlichen Collegialismus zugestanden werden, daß sie an Offenbarung und Bekenntniß eine Schranke der Gemeindesouveränetät anerkennt, und die kirchlichen Funktionen an sich auf Gottes Vollmacht gründet. Aber das Verhältniß der Elemente in der Kirchenverfassung anlangend, möchte sie sich von demselben wohl durch nichts anderes unterscheiden als dadurch, daß sie kirchliche Vorstellungen an die Stelle der profanen setzt: Gemeinde statt Gesellschaft, allgemeines Priesterthum statt absolutes Recht des Individuums, Uebertragung der Gemeinde statt Gesellschaftsvertrag. Uebereinstimmend hierin ist diese Auffassung von der Kirche mit der Auffassung der Jesuiten vom Staate. Die politische Gewalt, sagt Bellarmin, sei von Gott, aber Gott hat diese Gewalt nicht Einzelnen gegeben, sondern der Menge; Subjekt („primärer Inhaber“) dieser Gewalt ist daher das gesammte Volk, aber das Volk muß gleichfalls nach göttlichem Recht (H. würde sogar nur sagen, nach dem allgemeinen sittlichen Gesetz der Ordnung) diese Gewalt auf Einen oder einige Wenige übertragen*). Ich kann daher diese Auffassung nicht anders bezeichnen, denn als ein durch die gläu-

*) Meine Staatslehre, III. Aufl. S. 553, und meine Schrift: „Die katholischen Widerlegungen.“ S. 9.

bige Grundlage ermäßigtes Collegialsystem. Man kann nun wohl in einer glücklichen Inkonsequenz zuvörderst aus neuprotestantischer Sprödigkeit gegen die Heiligkeit des Amtes eine solche Lehre aufstellen, und nachher dennoch das ganze lutherische Verfassungswesen — die Lehre von den drei Ständen, die Präponderanz des Lehrstandes auf der Synode — auf sie bauen (wie das von Höfling geschieht). Aber wenn man folgerichtig ist, so stellt sich der praktische Erfolg dieser Lehre mehr oder minder dahin heraus, daß die „Gemeinde", als welcher Amt und Kirchengewalt nach göttlichem Rechte zukommt, immer über dem Pastor und vollends über dem Kirchenregiment steht. Das geschichtlich überkommene Regiment der lutherischen bez. evangelischen Kirche (in Landesherrn, Consistorium, Oberconsistorium) ist danach gar nicht legitim, wenn es nicht durch die Gesammtgemeinde oder eine von ihr bevollmächtigte Synode sanktionirt wird*). Während man nach den alten lutherischen Grundsätzen über die Legitimität eines geschichtlich bestehenden und sich aus sich fortbildenden Kirchenregiments wohl aus dem Grunde Bedenken haben kann, daß es nicht auf dem Boden des Bekenntnisses stehe, aber nicht aus dem Grunde, daß ihm die Sanktion der Gemeinde fehle, so hier das gerade Gegentheil. Ueberdies aber kommt man von dieser Ansicht, da nach ihr alle Ordnung und Vollmacht in der Kirche fortwährend nur aus „Uebertragung" der Gemeinde sich „ableitet", dazu, eine christliche Gemeinde mit Gewalt zu postuliren, auch wo sie thatsächlich nicht besteht, und darum den Gemeinden auch in ihrer jetzigen Beschaffenheit die oberste Sanktion und entscheidende Macht beizulegen, Synoden durch sie wählen und bevollmächtigen zu lassen, die da als ächte Repräsentanten der Kirche gelten sollen.

*) Vergl. damit meine Abhandlung über „Die Grundzüge einer Gemeindeordnung und die Einsetzung des Evangelischen Oberkirchenrathes nach dem Allerhöchsten Erlaß vom 29. Juni 1850." in der E. K. Z. 1850. S. 647 ff.

Es ist die unhaltbare Voraussetzung dieser Auffassung, daß sie unter „Kirche“ immer nichts anderes versteht als die Gemeinde, oder präciser die sämmtlichen Menschen, noch ohne Amt und Regierung gedacht. Sie betrachtet daher als das Wesen der Kirche nicht die Institution, wonach die Vollmacht, die der Kirche vertraut ist, an der gliedlichen Stellung in der Institution, d. i. eben dem Amte haftet, sondern die Gesammtheit der Kirchenglieder, wonach die Vollmacht an dem Auftrag dieser Gesammtheit haftet. Wie kann nun aber die „Kirche“ oder „Gemeinde“ nur gedacht werden vor dem Amt, also ohne das Amt, so daß sie erst das „Amt schafft“? Wie unnatürlich ist die Auffassung, daß die ungegliederte, ungeordnete Masse — was doch die Kirche oder Gemeinde ohne das Amt ist — der Träger („primäre Inhaber“) der göttlichen Vollmachten seyn und sie erst auf die geordnete Anstalt und deren gliedliche Organe übertragen soll? daß zwei Akte oder Stadien unterschieden werden (sey es thatsächlich geschichtlich oder auch nur begrifflich), erst ein Zustand des Chaos und dann ein Zustand der Gestalt, und der Zustand der Gestalt seine Gründung und seine Vollmacht aus dem Zustande des Chaos ableitet?

Die Kirche der Reformation hat mit dieser angeblich „ächt protestantischen“ Auffassung nichts gemein. Außer einigen Aeußerungen Luther's, die nach einem ganz andern Ziel gerichtet sind, hat sie auch nicht einen Schein der Bestätigung. Die lutherischen Bekenntnißschriften und die ganze alte lutherische Theologie sind ihr gradezu entgegen. Die Diener des göttlichen Wortes haben nach der A. C. art. 28. und nach dem Ausspruch aller Dogmatiker ihr Amt aus göttlichem Recht. Das Amt ist nach Melanchthon ebenso ursprünglich als die Gemeinde, und diese nur ohne das Amt zu denken „absurd“. Von einer Einsetzung des Amtes durch die Gemeinde (wohl zu unterscheiden von Wahl der Person für das Amt) findet sich in der lutherischen Kirche der ersten Jahrhunderte, jene unbeweisenden Aeußerungen Luther's abge-

rechnet, keine Ahnung. Aber nicht minder ist dieser Auffassung auch Calvin und die auf Calvin stehende reformirte Kirche entgegen. Nach dem Zeugniß Calvin's (in den Genfer Ordonnanzen) giebt es vier Aemter, welche unser Herr für die Regierung seiner Kirche eingesetzt hat: „die Pastoren, Doktoren, Aeltesten und Diakonen". Es ist also auch in der reformirten Kirche unser Herr, welcher das Amt eingesetzt hat, nicht hat die Kirche oder Gemeinde es geschaffen, und vom Herrn hat es danach seine Vollmacht, nicht leitet es sie von der Gemeinde ab*).

Es hat dieses ermäßigte Collegialsystem, wie schon sein Urheber zeigt, auch unter einem Theil der Lutheraner Zustimmung gefunden. Bereits aber beginnt man allgemein einzusehen, daß nichts dem lutherischen Geist mehr entgegen seyn kann, als dieses. Dagegen wird es je mehr und mehr, und zwar naturgemäß die Verfassungslehre der Unionsrichtung.

Zu den in der neuern protestantischen Auffassung besonders hervortretenden Gedanken gehört nun auch der Gedanke der Gemeinde-Repräsentation. Dieser Gedanke in seinem gewöhnlichen Sinn ist eben ein Ausfluß des Collegialsystems. Er bedeutet, daß die Aeltesten als in Auftrag und Vollmacht der Gemeindeglieder, kraft des Rechts der Individuen und daher der Majoritäten, von welchen sie gewählt sind, regieren. Damit stellt man grundsätzlich die Aeltesten über die Geistlichen, und wieder die Gesammtheit der Individuen in der Gemeinde über die Aeltesten. — Der Gedanke der Repräsentation in diesem Sinne ist ebenso, wie das Collegialsystem, in dem er entspringt, nicht blos der In-

*) Näheren Nachweis hierüber gedenke ich in der demnächsten 2. Auflage meiner Schrift „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten", die mir eine Auseinandersetzung meiner Lehre mit der Lehre Höfling's und Richter's nothwendig macht, zu geben. Es ist für mich keine erfreuliche Aufgabe, Streit zu führen mit einem dahingeschiedenen theuren Freunde und einem hochgeehrten Collegen. Doch darf ich es nicht unterlassen, da die Erörterung schon für die wissenschaftliche Darlegung unumgänglich ist und überdieß eins der entscheidendsten Momente unsres kirchlichen Zustandes betrifft.

theriſchen, ſondern auch der reformirten Kirche fremd. Auch Calvin betrachtet, wie gezeigt worden, ſeine Aelteſten nicht als Bevollmächtigte der Gemeinde, ſondern als ein vom Herrn eingeſetztes Amt an der Gemeinde. Jedoch neigt die calviniſche Verfaſſung hierzu, weil die Wahl durch die Gemeinde ſo grundſätzlich und weſentlich für die Aelteſten gefordert und auf das allgemeine Prieſterthum gegründet wird. Allein es giebt auch einen Gedanken der Repräſentation in einem andern ächten Sinn. Repräſentant andrer im ächten Sinn iſt derjenige, der ihr Weſen in ſich trägt und in ausgezeichneter Weiſe in ſich trägt, und aus dieſem Grunde, nicht zufolge ihres Auftrages, berufen iſt, für ſie zu handeln. So iſt ein Fürſt Repräſentant ſeines Landes oder Staates, weil er die Macht und weil er alle Intereſſen deſſelben in ſich trägt, ſind die hervorragenden Grundbeſitzer, Kaufleute u. ſ. w. Repräſentanten ihres Standes, auch ohne deren Wahl. In dieſer Art kann man auch in der Verfaſſung der Kirche die Repräſentation verſtehen, daß ſolchen, die ein Element, einen Stand (status im alten Sinn) derſelben in ausgezeichneter Weiſe darſtellen, es auch zukomme, daſſelbe zu vertreten, d. h. den Beruf, den Geſichtskreis deſſelben zur Geltung zu bringen. In dieſem Sinne kann man die Einrichtung treffen, daß gottesfürchtige und tüchtige Laien Repräſentanten der Gemeinde ſeyen, mögen ſie von den Sämmtlichen gewählt ſeyn, oder cooptirt oder nominirt, jedenfalls nicht kraft Vollmacht der Wähler, ſondern wegen dieſer ihrer vorzugsweiſen Ausſtattung mit den Gaben und Qualitäten der Gemeinde, und nicht um den Willen der Gemeindeglieder, ſondern um den Beruf und Geſichtskreis derſelben zur Geltung zu bringen. Selbſt eine Gemeinderepräſentation in dieſem reineren Sinn iſt, wie im nächſten Capitel ſich zeigen wird, dem apoſtoliſchen Zeitalter, iſt der Kirche bis auf die Reformation fremd. Repräſentant der Gemeinde iſt dort eben der Geiſtliche, er trägt wirklich das Weſen der Gemeinde, Heilsbedürfniß und Heilszuverſicht u. ſ. w. in eminentem Sinn in ſich. Aber eben dieſer ächteſte Repräſentant

der Gemeinde ist zugleich der Träger göttlicher Vollmachten, und in der Einheit dieser beiden Stellungen verwaltet er sein ganzes Amt. Dagegen eine Repräsentation der Gemeinde für sich allein, unverbunden mit den Vollmachten Gottes, findet sich in der apostolischen Kirche nicht. Es giebt keine ausgezeichnete Stellung in der Gemeinde, als lediglich die des Klerus. Es giebt nur Ein Element, das im Amte ist, der geistliche Stand. Was der Gemeinde zukommt, wurde durchweg von ihr selbst, der ganzen Gemeinde, ausgeübt, und nicht von Repräsentanten.

Allein der evangelischen Kirche ist eine solche Repräsentation der Gemeinde d. i. des Laienelements, abgesondert vom geistlichen Amte und grade zur Unterscheidung von demselben, nicht fremd. Sie kömmt in zweierlei Weise vor, so daß solche Repräsentanten des Laienelements *Träger des Amtes* (d. i. eines besondern) über der Gemeinde werden, und so, daß sie das *Recht der Gemeinde* statt derselben (das heißt nicht nach ihrem Willen und Auftrag) ausüben. Repräsentanten des Laienelements, als Träger des Amtes, hat nicht bloß die reformirte Kirche an ihren Presbytern, sondern auch die lutherische Kirche. Das ist grade der Gedanke, von dem *Melanchthon* im Innersten erfüllt ist: es sollen fromme und gelehrte Laien (also die wahrhaften Repräsentanten der Gemeinde im Unterschiede des theologischen Standes) an der Verwaltung, also an dem kirchenregimentlichen Amte Theil nehmen. Das ist nicht minder der Gedanke, auf welchem die Zusammensetzung unserer Consistorien aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern beruht, wie er auch im Gutachten von 1545 ausdrücklich dargelegt ist. Dagegen Repräsentanten des Laienelements als Ausüber des Rechts der Gemeinde hat nur die reformirte Kirche entschieden ausgebildet, und zwar ist es hier eben das Recht der Kirchenregierung selbst, das der Gemeinde beigelegt wird, und das sie statt derselben ausüben. Die Presbyterien und die Synoden, in welchen kraft der Theilnahme der Laienmitglieder (und allerdings auch durch die Wahl der Laien) die Gemeinden als repräs-

sentirt gelten, treten durchaus an die Stelle der Gemeinden selbst, diese werden niemals im Ganzen und unmittelbar gefragt. Die lutherische Kirche hat solche Repräsentanten, die das Recht der Gemeinde (und zwar ist es hier nur das Recht der Zustimmung, das der Gemeinde zugeschrieben wird) ausüben, nicht ausgebildet. Hier stimmt die Ortsgemeinde selbst, indem die Hausväter einzeln befragt werden, und für die allgemeinen landeskirchlichen Anordnungen wird der Widerspruch der Gemeinden abgewartet, der aber nie auf diesem Wege zu Stande kommt. Wohl findet es sich mitunter in Kirchenordnungen (z. B. der Pommer'schen), daß Kirchenvorsteher, Kirchenväter statt der Gemeinde für gewisse Gegenstände z. B. die Kirchenzucht mit dem Geistlichen beschließen, aber damit vertreten sie doch immer die Gemeinde nur für diese bestimmten Gegenstände, nicht für ihr gesammtes Recht. Synoden aber, in welchen kraft der Vertretung des Laienelementes das Widerspruchsrecht der Gemeinde aufginge, hat die lutherische Kirche bis auf die neueste Zeit nicht gehabt. Der Gegensatz zeigt sich z. B. darin, daß in der reformirten Kirche die Dortrechter Beschlüsse durch eine repräsentirende Synode zu Stande kamen, dagegen in der lutherischen Kirche die Concordienformel ohne alle Repräsentation durch unmittelbare Stimmgebung der Sachverständigen und die wegen Nichtwiderspruchs vorausgesetzte Zustimmung der Gemeinde.

Hiernach muß der Gedanke der Repräsentation in ihrem zulässigen Sinn als ein der Reformation angehöriger Gedanke angesehen werden, der einerseits mit der nachfolgenden collegialistischen Auffassung desselben nichts gemein hat, aber andererseits auch der Kirche vor der Reformation fremd ist, und der bei weitem mehr in der reformirten, als in der lutherischen Kirche Stätte gewonnen hat.

Zwölftes Kapitel.

Das Verhältniß der Reformation zu den apostolischen Fundamenten der Kirchenverfassung.

Die Reformation hat die heilentscheidende Macht des Glaubens über der Kirchenverfassung und das Recht des gläubigen Christen und der gläubigen Gemeinde in der Kirchenverfassung wieder zum Bewußtseyn gebracht. Aber es geht doch auch durch die Reformation und zwar die ganze Reformation eine Einseitigkeit in der Auffassung des Wesens der Kirche und damit der Kirchenverfassung, wie das bei einem solchen Riesenkampf kaum anders seyn konnte. Es ist das die minder umsichtige Herausstellung bloß der innerlichen Seite der Kirche — des Glaubens. Die äußere Anstalt, die große Oekonomie, die Gott aufgerichtet in Stiftung der Gnadenmittel und Stiftung des Amts und Stiftung des großen ökumenischen und weltgeschichtlichen Bandes der Christenheit, tritt gewissermaßen in den Hintergrund. „Also hat der Glaube alles bei sich, was auf den Glauben folgt: Schlüssel, Sakrament, Gewalt und alles andere", ist das Wort Luther's und ist ein wahres Wort. Aber woher kommt denn der Glaube? Damit Glaube sey, hat Gott jene Oekonomie aufgerichtet, und sie, die allen kommenden Geschlechtern zu Gute kommen soll, darf der Glaube doch nicht für unwesentlich, entbehrlich halten, und aus sich, wozu er im Nothfall allerdings Macht hat, ersetzen wollen. Es ist der große Vorzug Luther's vor den Reformirten, daß er die Kirche als geistiges Glaubensreich, nicht als Gesammtzahl oder Mehrzahl der gläubigen Individuen oder als Laienschaft entgegen dem Amte faßt; aber der Gedanke der Kirche als Institution fehlt zum Theil auch ihm. Er hat ihn wohl in einzelnen Anwendungen, namentlich, daß er das Recht zur öffentlichen Predigt und Sakramentsverwaltung von dem Berufenseyn abhängig macht; aber er hat ihn doch nicht an sich und in seiner ganzen Klarheit,

und daraus erklärt ſich auch das Umſchlagen in ſeiner Darſtellung, daß er häufig der Gemeinde der Gläubigen die empiriſche Gemeinde unterſchiebt, ohne daß er das wirklich ſo meint. Aus dieſer Einſeitigkeit kommt es, daß ſchon in unſern Bekenntnißſchriften die Kirche bloß als die Gemeinſchaft der Gläubigen definirt wird, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden, gleich als wenn Geſtalt und Gliederung gar nicht zu ihrem Weſen gehörten. Aus ihr kommt die nachher ſo gewöhnliche Vorſtellung, daß zuerſt und von Gott nur die unſichtbare Kirche, das Band des inwendigen Glaubens, ſey, und dieſe erſt die ſichtbare erzeuge, d. h. die vom Glauben erfüllten Menſchen erſt die ſichtbare Kirche errichten. Aus ihr kommt endlich, indem ſie auf die Spitze getrieben wurde, jene neueſte Auffaſſung, daß das Amt (ministerium verbi divini) ſelbſt nicht von Gott geſtiftet, ſondern von der Gemeinde in freier Uebertragung der Ordnung willen eingeſetzt ſey und von ihr, der Gemeinde, ſeine Ermächtigung herleite.

Dieſe Einſeitigkeit gebar aber noch eine andere. Das iſt, daß man als das Amt des neuen Bundes nur Predigt und Sakrament, weil nur ſie den Glauben in der Seele wirken, betrachtet, und die ganze Regierung der ſichtbaren Kirche als etwas außer dieſem Amt erſcheint, das man entweder der Gemeinde oder aber, wo es ſich nach Zweckmäßigkeit dazu eignet, dem Landesherrn überweiſt, oder mit dem man eben gar nicht Beſcheid weiß. Durch die ganze Reformation geht deßhalb ein Zug, aus dem von Chriſtus gegründeten Lehr- und Hirtenamte einen bloßen „Dienſt des Wortes“ zu machen, d. h. die Regierung der Kirche von ihm zu trennen*). In der reformirten Kirche iſt dieſer Zug nach ſeiner ganzen Schärfe und folgerichtigen Durchführung, er iſt das beſtimmende Princip ihrer geſammten Verfaſſung. Dieſe beruht gerade darauf, daß das Amt der Leitung ein ganz ver-

*) Vergl. darüber meine Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. S. 242 u. 243.

schiedenes vom Amte des Wortes ist und vorzugsweise dem Laienelemente zukommt. In der lutherischen Kirche ist er nicht das bestimmende Princip der Verfassung. Sie schreibt im Gegentheil dem Lehramte einen vorzüglichen Antheil auch am Kirchenregimente zu. Aber doch setzt auch sie den Begriff des von Gott gestifteten Amtes in das Lehramt und die Sakramente, und stellt so die kirchenregimentliche Leitung als eine Sache außerhalb dar, an der dieses Amt Theil hat, nicht die selbst eben ein Theil seines Wesens ist, und ist deshalb wirklich in der lutherischen Kirchenverfassung das Amt nicht der principale Träger des Kirchenregiments.

Ich versuche es daher, die Principien der Verfassung zu bezeichnen, welche in dem unwandelbaren Wesen der Kirche, in den Zeugnissen der h. Schrift und in dem apostolischen Vorbild gegeben sind, entgegen der Vorstellungsweise, welche erst der neuere Protestantismus erzeugt hat, aber auch entgegen jener schon ursprünglichen Einseitigkeit der Reformation selbst. Ich glaube die evangelische Wahrheit, welche die Reformatoren bewegte, noch klarer und sicherer zu stellen durch die Abstreifung der Mängel bei der momentanen Geltendmachung.

Ich behaupte die göttliche Stiftung des Amtes. Christus hat nicht bloß die heiligen Verrichtungen — das Predigen, Taufen, Abendmahlhalten, Absolviren, Bannen des Sünders — in seiner Kirche befohlen und gestiftet, sondern auch das heilige Amt, das heißt, daß bestimmte Personen diesen Verrichtungen als ihrem Lebensberuf und als ihrer Stellung vor den übrigen vorstehen. Er hat dieses Amt verordnet und er hat es selbst gestiftet, indem er die Apostel erwählte und einsetzte, die dann im Sinne dieser ihrer Einsetzung und Sendung auch wieder andere einsetzten und verordneten für das Lehr- und Hirtenamt — die Aeltesten und Bischöfe, und mit dem Befehl, daß auch sie wieder also verfahren sollten (II Timoth. 2). Dieses von Christus gestiftete Amt besteht denn auch in solcher ununterbrochenen Folge von seiner Stiftung her und hat nie wieder aufgehört in der christlichen

Kirche. Die chriſtliche Gemeinde war niemals, auch nicht für die Zeit eines Augenblicks, ohne dieſes über ſie geſetzte Amt, und iſt auch begrifflich gar nicht denkbar als eine, die das Amt nicht über ſich hätte und erſt ſelbſt über ſich ſetzte. Das Amt leitet daher ſeine Vollmachten und ſein Anſehn nirgend und in keiner Hinſicht von der Gemeinde her, ſondern durchaus und unmittelbar von ſeiner göttlichen Stiftung. Dieſe Ermächtigung von oben und dieſe ununterbrochene Herleitung des Amtes von der perſönlichen Stiftung Chriſti ſelbſt ſtellt ſich darin dar, daß das Amt empfangen wird durch die Händeauflegung derer, die im Amte ſind, und die gleiche von ihren Vorgängern erhalten haben, und das bleibt geiſtlich immer die Bedeutung der Händeauflegung, auch wenn ihre Nachfolge leiblich unterbrochen wäre. Luther hat deshalb zwar Recht, daß die Gemeinde im Nothfalle auch ohne Biſchöfe, ja ohne Paſtoren völlig neu ſich Paſtoren beſtellen möge; aber er hat nicht völlig Recht, daß die Bedeutung der Ordination bloß in dem Gebet der Gemeinde liege und nicht auch in dieſer Segnung und Ermächtigung von oben und dieſer ſichtbaren Darſtellung des Bandes zu der erſten Gründung der Kirche*).

Ich behaupte ferner, daß dieſes göttlich geſtiftete Amt nicht bloß Lehramt und ſakramentales Amt, ſondern ebenſo weſentlich auch Hirtenamt, Amt der innern und äußern Leitung,

*) Die Apoſtel nahmen für das Amt des neuen Bundes abſichtlich die Bezeichnung „Aelteſte“ (Skenim, Presbyter) von dem Amte der jüdiſchen Synagoge, das wirklich nur ein von der Gemeinde der Ordnung willen beſtelltes Amt war. Allein damit wollten ſie nur den Gegenſatz gegen „Prieſter“ (Kohnim) ausdrücken, keineswegs aber das Amt der chriſtlichen Kirche dem Synagogenamt gleich ſtellen, ſo wenig als ſie es durch die Bezeichnung „Aufſeher“ dem römiſchen Municipalamt gleich ſtellen wollten. Das Wort „Aelteſter“, gleich wie das Wort „Aufſeher“, das von dem allgemeinſten natürlichen Bilde der Leitung hergenommen iſt — das Alter leitet die Jugend — bezeichnet hier eben die Leitung des neuen Bundes, und das iſt das Amt des heiligen Geiſtes, von dem geſagt iſt, daß es an Klarheit und Salbung ſelbſt die Gottgeſendeten des alten Bundes überſtrahle (II Cor. 3). Wie dürfte man dieſes Amt mit dem rein menſchlich geſetzten und für bloße äußere Ordnung geſetzten Aelteſtenamte der Synagoge für gleichartig halten?

alſo kirchenregimentliches Amt iſt. Der Dienſt des Wortes (ministerium verbi divini — Gnadenmittelamt) und die Leitung (κυβέρνησις) ſind gleich weſentliche Beſtandtheile, ſind nur die verſchiedenen Seiten des einen ungetheilten Amtes. Dieſes eine ungetheilte Amt entfaltet ſeine Wirkſamkeit, gleich als die Strahlen aus einem Centrum. Auf der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente ruht die Seelſorge, auf dieſen zuſammen die Schlüſſelgewalt, auf der Schlüſſelgewalt die Macht der Disciplin und damit die Macht der Anordnung und Regierung. Die erſte Vollmacht ſchließt überall ſchon die andere in ſich, und dieſe kann überall nicht beſtehen ohne die erſtere. Wie unnatürlich wäre es, daß das Amt, welches die evangeliſche Erkenntniß verkündet und auf die einzelne Seele, je nach ihrem beſonderen Zuſtand, anwendet, nicht das erſte Urtheil haben ſollte, ob dieſe Seele würdig ſey, das Sakrament zu empfangen, daß das Amt, welches das Sakrament reicht, nicht Macht haben ſollte, es zu verſagen? Und wie wäre es denkbar, daß das Amt, das da lehrt und das den Beruf zu lehren fortleitet durch ſeine Händeauflegung, nicht auch an erſter Stelle über die Lehre feſtſetzen und über die Fähigkeit, Händeauflegung zu empfangen, urtheilen ſollte? Wie wäre es möglich, daß nicht unter Allen, die da den Lehrberuf üben, ein amtsbrüderliches Band beſtände, gemeinſam über das Heiligthum der reinen Lehre zu wachen, und Irrlehren nicht aufkommen zu laſſen? Insbeſondere die Schlüſſelgewalt iſt unbeſtritten eine Attribution des Lehramts, liegt aber in dieſer nicht ſchon das ganze Kirchenregiment? Die Macht, Sünde zu behalten, und die Macht, aus der Gemeinde zu ſtoßen (was beides mit einander zur Schlüſſelgewalt gehört), iſt die reale Macht in der Kirche gerade ſo, wie im Staate das Heer. Wem es zukommt, zu exkommuniciren, dem kommt es auch zu, zu regieren, und das Kirchenregiment hat ſchlechterdings keinen andern Hebel als die Exkommunikation, wenn man anders nicht das Kirchenregiment in ein Staatsregiment verwandelt, das nicht durch

Exkommunikation, ſondern durch Soldaten und Büttel und die Macht, von Amt und Brod zu treiben, ſich erhält. Darum ſind die verſchiedenen Attribute des Amts untrennbar Eins. So iſt es denn auch wirklich in der Kirche von Anfang geweſen und immerdar. Das Amt, das über der Gemeinde ſtand, war immerdar ein Amt nicht bloß der Lehre, ſondern auch der kirchenregimentlichen Leitung. Die Kirche wurde von der Apoſtel Zeit bis auf die Reformation immerdar von denen regieret, denen der Dienſt des Wortes aufgetragen war, Apoſteln und Biſchöfen *).

*) Die Bezeichnung für dieſes Eine untheilbare Amt, die nicht der Mißdeutung ausgeſetzt iſt (wie die Bezeichnung „Presbyter") und die auch bibliſch begründet iſt, iſt — Paſtor. Paſtorat iſt das Amt des Petrus (Joh. XXI. 15). Paſtorat iſt das Amt der Presbyter und Biſchöfe (Apoſtelgeſch. XX. 28. I Petri V. 2.) Paſtorat iſt das Amt unſerer jetzigen Geiſtlichen. Das Paſtorat iſt das Apoſtolat nach ſeiner bleibenden Seite. Vom Paſtorat nun behaupte ich, daß es nicht bloß das Amt der Lehre und der Sakramente, ſondern auch das Amt der Kirchenregierung iſt. Damit behaupte ich nicht, daß jeder einzelne Paſtor unabhängig ſeine Gemeinde zu regieren habe (das behauptet ſelbſt die katholiſche Kirche nicht vom Epiſkopate), und behaupte nicht, daß alle Paſtoren gleichen Antheil an der Kirchenregierung haben müſſen. Sondern ich behaupte nur: einerſeits daß jeder Paſtor nothwendig auch eine anordnende (kirchenregimentliche) Gewalt in ſeiner Gemeinde unter der höheren Gewalt der allgemeinen Kirchenleitung haben muß, weil die Macht der Anordnung nothwendig zum Amt der Lehre und der Seelſorge gehört, und andererſeits, daß die oberſten Träger der allgemeinen Kirchenleitung (für Landes- oder National- oder geſammte Kirche) nothwendig Paſtoren ſeyn müſſen. Wer nicht zum Dienſt des göttlichen Wortes berufen iſt, und die Weihe der Händeauflegung für dieſelbe erhalten hat, der ſoll nach kirchlicher Ordnung auch nicht an der Spitze der Leitung ſtehen. Nur wer den Auftrag: „Lehret alle Völker und taufet ſie" auf ſich nimmt, kann die Vollmacht haben, die „Schafe zu weiden". Danach bleibt das Paſtorat doch Ein und Daſſelbe Amt. Aber während es nach Seiten der Lehre, Sakramentsverwaltung und Seelſorge von einem jeden Paſtor abgeſchloſſen für ſich, daher vollſtändig und von allen gleich geübt wird, ſo muß es nach Seiten der Kirchenregierung, als welche auf die Kirche als äußere gegliederte Einheit gerichtet iſt, ſich auch in ſich ſelbſt gliedern. Das iſt die Bedeutung der Biſchöfe als Paſtoren mit weiter gehenden kirchenregimentlichen Funktionen. Nicht ſetzt das Epiſkopat ein anderes von ihm verſchiedenartiges niedrigeres Amt aus ſich heraus, wie es katholiſche Lehre iſt, ſondern umgekehrt das Paſtorat, das da überall weſentlich gleich iſt, ſetzt durch ſeine Gliederung ein höheres Amt aus ſich heraus. Das Paſtorat ſelbſt und ſein Beruf zur Kirchenleitung iſt göttliches Recht, aber dieſe ſeine Gliederung und die Art deſſelben iſt menſchliche naturgemäße Einrichtung. Darum giebt es auch nur Einen apoſtoliſchen Akt für

Ich behaupte endlich gemäß dem allen die ursprüngliche und unmittelbar göttliche Stiftung auch der sichtbaren Kirche. Die Vorstellung, daß zuerst Gott die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens durch die innere Wirksamkeit des h. Geistes gründet, und nachher die Menschen zufolge ihres Glaubens die sichtbare Kirche gründen, ist evident gegen die Thatsache. Christus selbst hat die Gemeinde gesammelt, die Apostel bestellt, das Hirtenamt ermächtigt, die Schlüssel verliehen, die Taufe befohlen, das Abendmahl eingeführt. Dieses alles, in welchem doch die sichtbare Kirche besteht, gehört ebenso sehr zur ersten göttlichen Gründung der Kirche als die Ausgießung des h. Geistes. Christus selbst gründete den gegliederten Bau der Kirche und hinterließ die Kirche als einen gegliederten Bau, er bildete ihren Leib als er noch auf Erden war, und hauchte ihm nach seiner Auffahrt die Seele ein. Da ist nicht das eine göttlichen und das andere menschlichen Ursprungs; nach ihrem ganzen Daseyn, nach Geist und Leib, ist die Kirche von Gott. Da ist auch kein Vorher und Nachher, da ist nicht Eins das Erzeugende, das Andere das Erzeugte. Sie sind beide zumal und sind in Wechselerzeugung. Der Glaube kommt aus der Predigt und die Predigt kommt aus dem Glauben. Der Glaube trägt fortan und bedingt fortan die Institution der Kirche, und die Institution der Kirche erzeugt und erhält fortan den Glauben. Auch die sichtbare Kirche besteht nicht sporadisch, je nachdem da und dort ein Häuflein zum Glauben kommt und nun sich entschließt, auch eine äußere Ordnung in sich aufzurichten; sondern auch sie besteht ökumenisch, besteht weltgeschichtlich von ihrer ersten göttlichen Gründung bis zu dieser Stunde, das heißt aber sie besteht katholisch. Darum ist die Kirche ihrem Wesen nach und von ihrer ersten Gründung an beides. Sie ist eine Institution, eine gegliederte

die Uebertragung dieses Einen Hirtenamtes, die Händeauflegung (Ordination), und nicht noch einen besonderen für die Bestellung der Stufen innerhalb desselben. Eine besondere bischöfliche Consecration ist nicht apostolischer Stiftung.

Anſtalt, und iſt Gemeinſchaft der Gläubigen oder, richtiger bezeichnet, ein Reich des Glaubens, jenes durch die gottgeſtiftete äußere Ordnung, dieſes durch die Wirkſamkeit des h. Geiſtes in den Seelen. Sie ſteht daher auch unter beiderlei Bedingungen, unter Geſetz und Art einer Inſtitution und unter Geſetz und Art eines geiſtlichen Reichs, und daß beides in einander ſpielt und wirkt und ſich durchdringt, das eben iſt die ſpecifiſche Natur der Kirche*).

Sollte das alles unproteſtantiſch ſeyn, nun ſo müßte man doch eher auf den Proteſtantismus verzichten, als auf die göttliche Wahrheit und die göttlichen Heiligthümer. Aber es iſt mit nichten unproteſtantiſch, es iſt nicht in Widerſpruch mit den tiefen Wahrheiten, welche die Reformation gewonnen, es führt nicht zurück zu der Auffaſſung von Amt und Kirche, welche die Reformation mit Recht am Katholicismus bekämpfte. Denn in dem allem liegt nicht, daß das Amt in der Weiſe des alten Bundes ein prieſterliches Amt ſey, d. i. eine Mittlerſtellung zwiſchen Gott und dem Menſchen einnehme, durch Darbringung der Opfer die Sünde der Gemeinde tilge; liegt nicht, daß das Amt in ceremonial geſetzlicher Weiſe eine von Gott genau vorgezeichnete Ordnung und Verfaſſung habe, namentlich zwei von Gott verordnete Stufen des Epiſkopates und Predigtamtes, und nicht die weiteſte Freiheit ſeiner Geſtaltung in Sonderung und Bindung ſeiner Funktionen ſey; liegt nicht, daß das Amt in theokratiſcher Weiſe mit Unfehlbarkeit ausgeſtattet ſey, daß ſeine Ausſprüche Gottes Ausſprüche ſeyen; liegt nicht, daß das Amt in hierarchiſcher Weiſe

*) Ich habe ſchon in meinem Buche: „Die Kirchenverfaſſung nach Lehre u. ſ. w. 1840“ hervorgehoben, daß die Kirche nicht bloß die im Glauben verſammelte, ſondern auch die für den Glauben ſammelnde Gemeinde, daß ſie nicht bloß Gemeinſchaft, ſondern auch Anſtalt iſt (S. 48), und demgemäß den Gegenſatz von Gemeinde und Kirche dahin bezeichnet, daß es nicht der bloße Gegenſatz der „einzelnen lokalen“ und der allgemeinen geſammten Gemeinſchaft der Chriſten iſt, ſondern der Gegenſatz der „verbundenen Menſchen und der Inſtitution über den Menſchen“.

allein und unbedingt herrsche und die Gemeinde blos Objekt der Herrschaft, von passivem Gehorsam sey; liegt endlich nicht, daß das Amt in der Weise der Kaste seine Vollmacht als eine der Person anhaftende ausschließliche Fähigkeit (character indelebilis) besitze. Ebenso liegt denn auch in dem allem nicht, daß das Amt und sein gegliederter Bau, oder die sichtbare Seite der Kirche das Ganze oder das Oberste der Kirche sey. Mit dem göttlich gestifteten und die Fülle der Vollmachten, die der Regierung so gut als der Lehre, umfassenden Amt besteht daher und besteht in vollem Einklange das allgemeine Priesterthum der Christen und das Recht und die Freiheit der Gemeinde und das höhere Maaß der unsichtbaren über der sichtbaren Kirche.

Es bleibt ungeachtet der göttlichen Stiftung des Amtes das allgemeine Priesterthum bestehen, vollständig, in dem oben dargelegten Sinn Luther's. Das Amt hat die göttliche Vollmacht zu Predigt und Verwaltung der Sakramente nicht als eine ausschließliche Fähigkeit, sondern nur als einen besonderen Beruf. Die Fähigkeit hierzu haben alle Christen, den Beruf in außerordentlichen Zuständen (z. B. bei der Zerstreuung der Christen unter die Heidenwelt in der ersten Verfolgung, bei Lebensgefahr auf dem Schiffe) haben alle Christen. Aber den Beruf im ordentlichen Zustande hat nur das Amt. So sind die Vollmachten allen Christen (als Priestern) verliehen und sind doch dem Amte verliehen, und das ist kein Widerspruch vermöge jener Doppelnatur der Kirche als Institution und als Gemeinschaft der Gläubigen. Die Vollmachten sind der Kirche als Institution gegeben und darum empfängt und übt sie das Amt als Organ der Institution, und sie sind der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen gegeben, und darum sind alle Gläubigen bei Uebung derselben betheiligt, geistlich mitwirkend, und wenn es Noth ist, selbst sie zu üben befähigt*). Das heilige Amt und das allgemeine Prie-

*) Alles Gleichniß hinkt. Aber in gewisser Hinsicht scheint mir die

ſterthum ſind daher von einander verſchiedene, gleich erhabene göttliche Stiftungen, und man darf nicht die Herrlichkeit des einen zu Gunſten der Herrlichkeit des anderen vernichten, nicht mit dem Katholicismus die Herrlichkeit des allgemeinen Prieſterthums, aber auch nicht, wozu der Proteſtantismus gravitirt, die Herrlichkeit des geiſtlichen Amtes. Sie ſind auch nicht mit einander in Widerſpruch, ja ſie liegen nach der Weiſe des geiſtlichen Reiches, das der neue Bund iſt, auch gar nicht abgeſondert neben einander. Geht doch die Fähigkeit des allgemeinen Prieſterthums in jedem Augenblick, da es Noth iſt, in den Beruf des heiligen Amtes über, und iſt doch das heilige Amt in allen ſeinen Verrichtungen durchſtrömt von dem Glauben und der Kraft des allgemeinen Prieſterthums der Gemeinde. Der h. Geiſt trägt beide, durchdringt beide, ſtellt über ihrer Unterſchiedenheit und ihrer geſonderten Anwendung die lebendige Einheit wieder her.

Es bleibt nicht minder ungeachtet der Fülle des gottgeſtifteten Amtes, daß es auch die Vollmacht der Kirchenregierung in ſich ſchließt, doch die Freiheit und danach die freie Mitwirkung der Gemeinde beſtehen. Dieſe iſt nothwendiger Ausfluß des allgemeinen Prieſterthums. Sie iſt erforderlich fürs erſte, weil die Gemeinde durch die Predigt und das Licht des Evangeliums die Fähigkeit des eigenen Urtheils erhält, und mit dieſer Fähigkeit des Urtheils auch die Mitverantwortlichkeit und Mitbürgſchaft,

---

Primogenitur bei der Belehnung zur geſammten Hand kein unpaſſendes Gleichniß zu ſeyn. Die Sämmtlichen werden beliehen und drückt ſich das ſymboliſch aus, indem ſie ihre Hand in die Hand des Lehnsherrn legen, und doch empfängt nur Einer (der Aelteſte, primogenitus) das Lehen. Es wäre ungereimt zu ſagen, daß er es von den Sämmtlichen, als primären Inhabern, empfangen; denn er hat es vom Lehnsherrn, als der Erſte von ihnen, empfangen. Aber er hat und verwaltet es doch als ein Familiengut im Namen und als Repräſentant des ganzen Hauſes, nicht als ſein Sonder-Eigenthum, bloß in eigenem Namen — alle ſind gleich ihm Vaſallen — er darf nicht Anordnungen treffen ohne ihre Einwilligung und wo er veräußern, das für Alle ihm Anvertraute veruntreuen will, da haben ſie alle, als Mitberechtigte und Mitverantwortliche gleich ihm, die Einſprache.

daß kein Abfall von der göttlichen Wahrheit sey, und fürs andere, weil die Erfüllung und Beobachtung der göttlichen Ordnung ihre eigene That seyn soll. Das unterscheidet eben die christliche Kirche vom Judenthum, dieses erhält die göttliche Ordnung als ein äußerliches Gebot, jene soll sie selbst aus ihrem Innersten bestätigen, selbst mit geben. Darum ist es gerade die Aufgabe des Amtes, die Gemeinde zur Selbständigkeit und Mitwirkung heraufzuziehen. Allein das Amt kann durch diese Heraufziehung der Gemeinde doch nicht die Vollmacht und Gewalt einbüßen, die ihm ursprünglich zukommt. Es erhält an der Gemeinde einen Genossen, aber nicht einen Oberen. Das Amt ist das Erste, es gründet die Gemeinde. Nie kann die Gemeinde, die durch das Amt gegründet ist, über das Amt, nie die Heerde über den Hirten hinaufsteigen. Darum bleibt das Amt immer das zuerst und zuoberst Leitende, die Gemeinde ist nur mitwirkend, bestätigend, ablehnend. Das Amt bleibt das Centrum, in welchem alle Kirchenregierung vereinigt ist, die Gemeinde tritt nur bei besonderen, tiefgreifenden Anordnungen hinzu. Das Amt hat ferner auch hiernach den ersten Beschluß, die Gemeinde erst den zweiten, daß sie jenen annehme oder verwerfe. Und das Amt hat, wenn auch nicht die Macht, der Gemeinde Neues aufzudringen, so doch die Macht, die bestehende Erkenntniß und Ordnung gegen die Gemeinde zu wahren. Niemals hat (im ordentlichen Zustande) die Gemeinde Beruf und Recht, dem Amte zu gebieten oder selbst Anordnungen zu treffen ohne das Amt, geschweige gegen das Amt. Das Amt in seiner Solidarität hat die erste Bürgschaft für die empfangene göttliche Wahrheit und Ordnung, die Gemeinde erst die zweite. Also muß das Amt, unabhängig von der Gemeinde über ihr stehend, Wächter seyn der heiligen Wahrheiten und Ordnungen, es darf nicht in der Seelenzahl, in der ununterschiedenen Menge aufgehen und darf nicht durch die ununterschiedene Menge, indem diese sich ihre Repräsentanten aus ihm wählt, bestimmt werden. Es ist das Eigenthümliche der Kirchenregierung, daß die Gemeinde, die da

geleitet werden ſoll, ſelbſt Theilnehmer der Leitung wird, aber ſie wird das doch ſo, daß ſie damit zugleich die geleitete bleibt. Die Macht der Regierung iſt ſo allerdings bei der ganzen Kirche als einem freien, einheitlichen, geiſtigen Reiche, aber in dieſem Reiche iſt Beruf und Antheil verſchieden in Urſprung und Art. Der Beruf des Amtes entſpringt aus der Hingabe des ganzen Lebens an den Dienſt der Kirche und der Amtsweihe und dem beſonderen Befehl mit ſeiner Verheißung. Der Beruf der Gemeinde entſpringt aus dem allgemeinen Prieſterthum, d. i. der allgemeinen Fähigkeit des Urtheils und dem allgemeinen unmittelbaren Zugang zu Gott. Der Beruf des Amtes iſt die Führung, iſt die Vollziehung und Verwaltung und die unerſchütterliche Wahrung. Der Beruf der Gemeinde iſt die freie Beſtätigung oder Ablehnung, dann die Hilfsleiſtung, endlich das Zuſammenſchließen zu Einer untrennbaren geiſtigen Urheberſchaft und Bejahung der Gottes Willen gemäßen Ordnungen*).

Es bleibt ungeachtet der gleich urſprünglichen und gleich göttlichen Stiftung der ſichtbaren Kirche dennoch die Unterſcheidung zwiſchen unſichtbarer und ſichtbarer Kirche und das höhere Richtmaaß der unſichtbaren über der ſichtbaren beſtehen. Ungetrennt nach beiden Seiten als eine gegliederte Inſtitution und als ein geiſtliches Glaubensreich iſt die Kirche von Gott geſtiftet, ungetrennt nach beiden Seiten ſind ihr die Vollmachten verliehen, ungetrennt nach beiden Seiten ſoll ſie die Vollmachten ausüben. Die Kirche als Inſtitution, getragen von dem Glaubensreich und das Glaubensreich tragend, ſoll ſie ausüben. Sie ſind dem Glauben „du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes“

*) Gegen ein ſolches Verhältniß wird von katholiſcher Seite proteſtirt durch die ſpöttiſche Bezeichnung als eine „Hierarchie, umgeben von einem Conſtitutionalismus des allgemeinen Prieſterthums“ (Jörg, Geſchichte des Proteſt. I. 374). Allein dieſer Spott trifft an erſter Stelle das Concil zu Jeruſalem und an deſſen Spitze St. Petrus. Autorität und freie mitwirkende Aneignung iſt das allgemeine Geſetz der ſittlichen Welt (ſ. meine Staatslehre S. 1 folg.)

verliehen, sowohl als dem Glauben, der in der Seele der Menschen lebt (subjektiv), als dem Glauben, der in der Institution verkündet wird, auf den die Institution der Kirche gegründet ist (objektiv). Aber um deswillen bleiben doch beide Seiten verschiedener Art. Der Glaube ist die ewige, himmlische, die Institution ist die zeitliche, irdische Seite der Kirche. Der Glaube ist das Entscheidende für das Heil der Seele, die Angehörigkeit an die Institution ist Mittel der Förderung für den Glauben, nicht selbst und an sich das Entscheidende. Der Glaube ist göttlich unwandelbar, die Institution ist auf Grund ihrer unwandelbaren Principien der freien wechselnden menschlichen Gestaltung überlassen. Ferner geht nach der göttlichen Ordnung ungeachtet dieser Einheit die unsichtbare Kirche nicht in der sichtbaren auf, sondern behält ihre Selbständigkeit. Darum darf die Gemeinschaft der Gläubigen zwar regelmäßig die Vollmachten nicht anders üben, als in ihrer Ordnung unter dem Amte, aber ausnahmsweise, wo das Amt nicht gegeben ist, möge jeder Gläubige sie üben. Endlich ist durch menschliche Schuld eine Trennung und Entgegensetzung unter den beiden Seiten möglich, indem die Menschen, die Träger der Institution sind, vom Glauben abfallen. Da gilt denn der Vorzug des Glaubensreiches vor der Institution. Ihren innersten Sitz haben die Vollmachten im Glauben. Darum wird die Rechtmäßigkeit der Institution und ihre Gewalt an der Wahrheit des Glaubens gemessen und nicht die Wahrheit des Glaubens an der Rechtmäßigkeit der Institution. Darum hat die Gemeinde der Gläubigen, wenn die Lehrer und Hirten Feinde des Evangeliums geworden, Fug und Macht, sich aufs Neue Lehrer und Hirten zu bestellen. Ich behaupte sonach gegen den vulgären Protestantismus, daß die sichtbare Kirche und das Amt eine unmittelbare und selbständige Sanktion von Gott haben; aber ich behaupte nicht mit dem Katholicismus, daß sie eine absolute Sanktion von Gott haben. Der Irrthum der katholischen Kirche ist die Identifikation der unsichtbaren und sicht-

baren Kirche, die der Thatſache widerſprechende Behauptung der Unfehlbarkeit des Amtes, die Umkehrung des Maaßſtabes, die Wahrheit des Glaubens an der Rechtmäßigkeit der Gewalt zu meſſen. Aber die urſprüngliche und unmittelbar göttliche Stiftung und ökumeniſche, weltgeſchichtliche Natur auch der ſichtbaren Kirche iſt nicht der Irrthum, ſondern die Wahrheit des Katholicismus, und es iſt ein falſcher Proteſtantismus, der da den Zwieſpalt in der ſichtbaren Kirche und die Abtrennung von der apoſtoliſchen Succeſſion und das ſporadiſche Entſtehen und Vergehen der Kirche für den der Natur der Kirche als eines unſichtbaren Reiches entſprechenden Zuſtand hält, der nicht vom Schmerz über den Bruch in der gottgeſtifteten Inſtitution der Kirche erfüllt iſt und von Sehnſucht, daß auch ſie in ihrer ökumeniſchen und weltgeſchichtlichen Einheit wiederhergeſtellt werde.

Dieſe geſammte Auffaſſung verſuche ich nun aus der h. Schrift zu erweiſen.

Daß das Amt von Chriſtus ſelbſt geſtiftet iſt, iſt eine einfache Thatſache. Er hat die Apoſtel gewählt und geſetzt. Er hat ihnen den Auftrag gegeben: „Lehret alle Völker, taufet ſie, weidet meine Schafe“. Er erklärt aber auch ausdrücklich, „wie der Vater mich geſendet hat, ſo ſende ich euch“. Nicht alſo hat er in das Unbeſtimmte in die Maſſe gerufen, „es ſoll unter euch Evangelium verkündet“, „es ſoll getauft werden“, „es ſollen die Schafe geweidet werden“, ſo daß die Maſſe nun nach ſeinem Hinſcheiden zu deliberiren hatte, ob ſie das alle gemeinſam thun wollten, oder aber jeder für ſich, oder aber ein beſonderes ſtändiges Organ dafür errichten, ſondern er hat ſelbſt zuerſt ſtändige Organe berufen und dieſen an der Spitze der Sämmtlichen gab er ſeine Aufträge.

Es iſt aber eben ſo deutlich nach den bibliſchen Zeugniſſen, daß der von Chriſtus dem Amte ertheilte Auftrag nicht bloß Dienſt des Wortes (Predigt und Sakrament), ſondern auch die Kirchenregierung iſt.

Das „weide meine Schafe“ bezeichnet nach unbefangener, natürlicher Auslegung alles, was zur Leitung der Gemeinde gehört, nicht bloß die Leitung durch Lehre, sondern auch die Leitung durch That, durch Anordnung und Befehl. Es ist allerdings keine körperliche Gewalt darin enthalten, daß die Hirten ihre Gemeinde auffordern dürften, die Widerstehenden durch Faust oder Schwert zu zwingen — und darin liegt die Verleitung zu der Annahme, daß es bloß ein Amt des belehrenden, mahnenden Wortes sey — wohl aber ein Auftrag dazu, Dogma, Disciplin, Verfassung als bindende Norm zu handhaben und zu wahren, und daraus ein Bewußtseyn der Gebundenheit und Gehorsamspflicht der (mitberechtigten) Gemeinde als aus göttlicher Ordnung.

Die Schlüsselgewalt wird je an zwei Stellen dem Petrus und den Aposteln als Attribut ihres apostolischen Amtes verliehen. Dort (Matth. 16.) wird Petrus um seines wahrhaftigen Bekenntnisses willen vom Herrn zum Felsen der Kirche ernannt, das heißt doch zum Träger, Wächter, Hüter derselben, der da Amt und Vollmacht hat, sie vor falscher Lehre und unheiliger Sitte zu bewahren, und in Folge nun dieses ihm übertragenen Amtes und damit er desselben warten könne, werden ihm die Schlüssel ertheilt, die Gläubigen zu lösen und die Ungläubigen und falschen Lehrer auszuthun. Petrus ist durch sein Bekenntniß der Erstling der Christenheit und ist durch seine Berufung zum Felsen der Erstling des Amtes. Auf Grund seines Glaubens und Bekenntnisses, aber doch in seiner Eigenschaft als Repräsentant des Hirtenamtes, erhält er die Schlüssel. Nicht das Bekenntniß allein, sondern auch Simon, der es ablegt, das Amt des Bekenntnisses, ist der Felsen. Hier (Joh. 20.) spricht Christus: gleichwie mich der Vater gesendet hat (ἀπέσταλκε) so sende ich euch (πέμπω), und da er dieses redete, blies er sie an, und spricht zu ihnen: „nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen“ u. s. w. Die Schlüsselgewalt ist sonach an die „Sendung“, das ist an das Apostelamt, sie ist nicht an die Annahme des Evangeliums

sondern an die Verkündigung desselben geknüpft. Dem steht nicht entgegen, daß an einer dritten Stelle (Matth. 18.) dieselbe Schlüsselgewalt, wie man annimmt, der „Gemeinde" verliehen wird. Denn Gemeinde (ἐκκλησία) im biblischen Sprachgebrauch bedeutet eben die auf dem Felsen des Apostolats gegründete, die unter dem Amte geordnete Christenheit, während Gemeinde in dem Sinne, den man der Stelle unterlegt, das ist die Gesammtheit oder Mehrheit der Gläubigen im Unterschiede des Amtes, niemals „Gemeinde" (ἐκκλησία), sondern „Menge" (πλῆθος) genannt, oder, wo sie mit dem Amte zusammen gemeint ist, als die gesammte Gemeinde (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ) oder als die Aeltesten und die Brüder (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί) bezeichnet wird. Auch ist der Zusammenhang, in welchem hier die Verleihung der Schlüsselgewalt erscheint, und deshalb ihre Bedeutung eine ganz andere, als dort. Dieses ganze Kapitel handelt von dem Verhalten des Christen gegen den Nächsten bei Aergerniß und Beleidigung. Es wird geboten, daß der Christ den Nächsten nicht eigenmächtig in den Bann thun dürfe, wie das bei den Juden häufig war, sondern ihn zunächst unter vier Augen mahnen solle, ob er vielleicht den Bruder gewinne, dann erst vor Zeugen, und zuletzt es in die Entscheidung der Gemeinde, d. i. des kirchlich geordneten Gemeinwesens stellen müsse. Erst wenn dieses geschehen, ist er berechtigt, die Gemeinschaft mit dem, der Aergerniß gab, aufzuheben, ihn „als Heiden und Sünder zu halten". Nicht also die Gemeinde im Unterschiede des Amtes, sondern die Gemeinschaft im Gegensatze zu der Eigenmacht des Einzelnen ist es, worauf der Ausspruch geht. Das jedoch unterscheidet diese Stelle von den beiden vorhergegangenen, daß die Worte der Vollmacht, „ich sage euch, was ihr binden werdet u. s. w." dort zu dem Amte abgesondert von der Gemeinde, hier zu der gesammten Gemeinde (obwohl gewiß immer als geordnet unter dem Amte) gesprochen sind. Ferner aus dem darauf folgenden „weiter sage ich euch, wo zween unter euch eins werden auf Er-

den, warum es sey, daß sie bitten wollen....“ ist zu schließen, daß eben das auch für die Schlüssel gilt, das heißt, daß auch zween oder drei Macht haben zu lösen und zu binden, zu absolviren und zu exkommuniciren, wenn sie es im Namen Christi thun, was aber voraussetzt, daß sie es unter Umständen thun, da sie wirklich dazu Beruf haben, also in Nothfällen bei Ermangelung des Amtes. Es erweist sich daher aus dieser Stelle, daß die Schlüssel der Kirche in ihrer zwiefachen Eigenschaft, als Institution und als Glaubensreich, gegeben sind, aber nimmer, daß sie ihr als Gesammtheit oder Mehrheit der Individuen gegeben sind.

Die Schlüssel gehen nun aber in untrennbarer Weise auf beides, auf das Innerliche, Sünde zu vergeben und Sünde zu behalten, und auf das Aeußerliche, aus der Gemeinde auszuschließen. Die Vollmacht (Johannis 20.), „Sünde zu erlassen und Sünde zu behalten“, und die Vollmacht (Matth. 18.), aus der Gemeinde zu stoßen, als „einen Heiden und Zöllner zu halten“, und wieder die ganz allgemeine Vollmacht (Matth. 16.), zu lösen und zu binden, sind unbestreitbar ein und dieselbe Vollmacht und haben ein und dieselbe Verheißung: „Alles, was ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein“. Namentlich kann nicht bezweifelt werden, daß in der Verheißung an Petrus, also an das Amt, welche die allgemeinste, stärkste und feierlichste ist — „ich gebe dir die Schlüssel des Himmelreichs“ — die Schlüssel nach beiden Anwendungen, also auch der Ausschließung aus der Gemeinde, enthalten sind. Wenn nun auch, was hierdurch gar nicht ausgeschlossen ist, diese beiden Anwendungen eine verschiedene Weise haben, nemlich die Mitwirkung der Gemeinde da eine andere ist, als dort, so ist doch immer der Sitz der Schlüssel an erster Stelle im Amte. Daß nun aber die Schlüsselgewalt in diesem ihren vollen Umfang die Kirchenregierung nothwendig in sich schließt, ist oben bereits aufgezeigt worden. Sohin folgt auch aus der Verheißung der Schlüssel, daß dem Amte nicht bloß

Predigt und Sakramentverwaltung, sondern auch die Kirchenregierung zukommt.

Ja der Ausdruck „Dienst des Wortes" (διακονία τοῦ λόγου) selbst bedeutet in der h. Schrift (Apostelgesch. VI) nicht bloß Predigt und Sakramente, sondern er bedeutet einfach das apostolische Amt, und zwar hier speciell den Dienst für das Geistliche im Gegensatze der Sorge für die äußeren Bedürfnisse, die den Diakonen aufgetragen werden. Anderwärts (II Corinth. V, 18) wird es der Dienst der Versöhnung (διακονία τῆς καταλλαγῆς) und ähnlich genannt. Es ist daher mit demselben nicht blos das Theoretische gemeint, die Wahrheit und Erkenntniß bloß der eignen Entschließung der Gemeinde nahe zu bringen, sondern immer auch das Praktische, die Macht und das gebieterische Ansehen, welche dem göttlichen Worte innewohnen, zu üben; denn sie sind von seinem Dienst unzertrennlich. Will man, dem Buchstaben folgend, die Kirchenregierung nicht unter dem Dienste des Wortes begreifen, so würde auch die Verwaltung der Sakramente nicht darunter begriffen seyn.

In solcher Weise haben denn auch die Apostel wirklich gehandelt. Sie benehmen sich wirklich als die Hirten, als die Leiter und Regierer, nicht als die bloßen Lehrer der Gemeinde. Ihre Briefe sind nicht bloße Belehrungen und Mahnungen, sondern Anordnungen. Sie lassen die Gemeinde häufig, namentlich wo es sich um eine neue Anwendung der göttlichen Wahrheit oder um tief in ihren bisherigen Zustand eingreifende Einrichtungen handelt, mitbeschließen, aber immer ist das nur ein Hinzutreten zu ihren Beschlüssen, und während sie unendlich Vieles ohne die Gemeinde beschließen, so die Gemeinde nie etwas ohne sie. Die Kirchenzucht gegen Ananias, die ihn nicht bloß aus der Gemeinde, sondern aus der Reihe der Lebendigen ausschloß, übt Petrus ohne Mitwirkung der Gemeinde. Desgleichen droht Paulus den Korinthern, so sie den Blutschänder nicht ausschlössen, werde er, wenn er komme, Zucht üben. Die wichtigste aller grundsätzlichen Ein-

richtungen, die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde, deren Wichtigkeit offenbar weit größer ist, als die Aufhebung der Beschneidung, verfügt Petrus ganz allein, er befragte nicht erst ein Concil, eine Versammlung der Gemeinde, sondern er „befahl sie zu taufen" *). Auch nachher, da sich viele daran ärgerten, gab er nur Aufklärung und Rechtfertigung; aber nicht stellte er es in irgend eines Urtheil, er hatte es unwiderruflich geordnet. Es heißt auch nicht, sie genehmigten, was er that, sondern „sie schwiegen stille und priesen Gott".

Bei der Frage über die Beschneidung der Heiden waren es nach der ganz deutlichen Erzählung (Apostelgesch. C. 15) allein die Apostel und die Aeltesten, bei denen von den Antiochiern die Entscheidung gesucht wurde (v. 2), und auch sie allein, von denen die Entscheidung getroffen wurde (v. 6). Aber sie verhandelten und entschieden die Sache in Anwesenheit „der Menge" und unter Anhörung derselben, und ließen diese auch nachher beitreten. Zunächst wird zwar nur der Beitritt derselben zu dem Beschlusse einer besondern Abordnung nach Antiochien erwähnt (v. 22. 23), das schloß jedoch auch den Beitritt zu dem Beschluß in der Sache ein. Allein ungeachtet dieses Mitwirkens und Mitbeschließens der Gemeinde werden doch die Autoritäten und Ordnungen strenge unterschieden: „es däuchte gut die Apostel und die Aeltesten und die ganze Gemeinde", und „wir, die Apostel und Brüder, wünschen Heil u. s. w." Es heißt nicht „wir, die Gemeinde zu Jerusalem" oder „wir, die Synode zu Jerusalem". Der ganze Hergang hat also nicht die Bedeutung einer Synode nach reformirtem und überhaupt nach neuerem Begriff, für welche die Apostel nur das Moderamen gebildet, und die Aeltesten mit den Laien

*) Wenn wirklich die Gewalt der Gemeinde übertragen war, so durfte Petrus auch nicht seinem Gesicht auf dem Söller folgen; er mußte erst die Gemeinde fragen, ob sie es als göttliche Eingebung anerkenne, oder für etwas Andres halte, und war die sofortige Aufnahme der Heiden eine hierarchische Anmaßung.

gemeinſam und ununterſchieden geſeſſen und geſtimmt hätten, ſondern das geiſtliche Amt, Apoſtel und Aelteſte in ſich, faſſen den Beſchluß, und die Gemeinde hat die Beſtätigung. An einem Beſchluß durch Mehrheit der Laien gegen die Apoſtel und Aelteſten kann ſonach gar nicht gedacht werden.

Unvergleichlich mehr als bei dieſer Frage des Dogmas räumen die Apoſtel der Gemeinde ein bei der Errichtung des Diakonats; dieſe machen ſie wirklich von der Zuſtimmung derſelben abhängig, weil ſie eben auch eine mehr äußerliche und in menſchliche Freiheit geſtellte Sache iſt. Aber auch hier iſt es deutlich, daß zwar die Apoſtel eine ſolche Einrichtung der Menge nicht aufdringen wollen ohne ihre Zuſtimmung, daß aber noch weniger die Menge eine ſolche Einrichtung hätte einführen können, ohne die Zuſtimmung der Apoſtel.

Für die Beſetzung der Aemter hatte die Gemeinde der apoſtoliſchen Zeit eine ſtarke Betheiligung. Dieſe iſt Sache der thatſächlichen Kenntniß und des perſönlichen Vertrauens. Aber doch kommt der Gemeinde immer nur das zu, was noch jetzt das Kirchenrecht die „Bezeichnung der Perſon“ nennt, alles andre iſt Sache des Hirtenamts. So bei der Errichtung des Diakonats überließen die Apoſtel der Gemeinde die Wahl der Männer, aber ſie übertrugen ihnen das Amt, es heißt: „ſehet euch um nach Männern, welche wir beſtellen mögen (οὓς καταστήσομεν),“ es heißt nicht: beſtellt ſie. Desgleichen ordneten (durch Händeauflegung) Paulus und Barnabas je in der Gemeinde, die ſie bekehrten, Aelteſte (Apoſtelgeſch. XIV, 23). Daſſelbe zeigt der Auftrag des Apoſtels Paulus an Titus (I. 5): „Daß du ſollteſt .... beſetzen die Städte hin und her mit Aelteſten, wie ich dir befohlen habe“. Ganz deutlich aber erhellt aus der Anweiſung an Timotheus (I. Thimoth. 3), daß die Gemeinden nicht ohne Prüfung und Genehmigung der Apoſtel Aelteſte einſetzen konnten.

In der nachapoſtoliſchen Zeit tritt keine Veränderung ein im Verhältniß zwiſchen Amt und Gemeinde, ſondern es wird nur das-

jenige, was damals mehr auf innerlich geiſtlicher Würdigung beruhte, jetzt mehr zur äußern rechtlichen Ordnung. Die rechtliche Ordnung der nachapoſtoliſchen Zeit iſt darum auch grade wieder eine Probe für die innere geiſtliche Würdigung der apoſtoliſchen Zeit ſelbſt. Dieſe rechtliche Ordnung der nachfolgenden Zeit iſt nun aber auch unläugbar die, daß dem Amte nicht bloß der Dienſt des Worts, ſondern die Leitung der Kirche zukommt, und die Gemeinde nur mitwirkt. Weit entfernt, daß die Gemeinde im nachapoſtoliſchen Zeitalter den Biſchöfen gegenüber eine größere Gewalt erlangt, als ſie gegenüber den von Gott perſönlich beſtellten Apoſteln hatte, nimmt hier ihre Mitwirkung vielmehr ab. Es iſt noch eine Zeit lang eine thätige lebendige Betheiligung der Gemeinde im Ganzen und der einzelnen erweckten Laien; aber bald wird das wenigſtens in der Regel zu einer nur ſtillſchweigenden Zuſtimmung der Gemeinde, auf deren Grund die Kirche geleitet wird. Für allgemeine Ordnung in Lehre und Disciplin kann man daher in der nachapoſtoliſchen Zeit gewiß nicht ein größeres Recht der Gemeinde behaupten, als ihr (meiſt nur im Hintergrunde ruhendes) Recht zu widerſprechen. Namentlich aber ein Vorgang, daß die Gemeinde ſelbſt beſchlöſſe und Anordnung träfe ohne das Amt und gegen das Amt, findet ſich in dem nachapoſtoliſchen Zeitalter ſo wenig, als im apoſtoliſchen. Bei den Wahlen der Biſchöfe und Aelteſten iſt es hier ebenſo, wie im apoſtoliſchen Zeitalter, wo noch am meiſten der Gemeinde eingeräumt iſt, und wohl aus denſelben Gründen. Und auch hier iſt es nur im Weſentlichen die Bezeichnung der Perſon, welche der Gemeinde zuſteht, während die Beſtätigung und Uebertragung des Amtes immer Sache des Amts ſelbſt iſt. Es haben bei den Wahlen der Biſchöfe und Aelteſten die bereits im Amte ſtehenden Biſchöfe nicht bloß eine äußere Leitung um der Ordnung willen, wie Calvin es darſtellt, ſondern ſie üben auch einen entſcheidenden Einfluß auf die Wahlen, nicht minder als die Gemeinde. Ja es findet ſich hierin wirklich eine ſcharfe rechtliche Unterſcheidung der Claſſen, entweder die Ge-

meinde giebt ihre Wünſche kund und der Clerus wählt, oder der Clerus wählt und die Gemeinde ſtimmt zu oder widerſpricht, und über dem allem ſteht noch die Beſtätigung und Händeauflegung der Biſchöfe, die doch gewiß, wenn es galt, auch ſolche verſagen konnten. Sowohl die Erzählung der heiligen Urkunden, als die Einrichtungen und Vorgänge der nachapoſtoliſchen Zeit erſcheinen ſo in voller Klarheit und Uebereinſtimmung unter der Vorausſetzung, daß dem Amte auch die Kirchenleitung anvertraut und nur eine Mitwirkung der gegründeten erweckten Gemeinde für dieſelbe geordnet iſt, und ſie ſind unerklärlich unter der entgegengeſetzten, daß dem Amte nur die Verkündung der Lehre zukommt, die Kirchenleitung aber der Gemeinde. Die Schuld einer noch ſpätern Zeit iſt es, und wohl weniger aus Herrſchbegier des Clerus als aus Erſchlaffung des chriſtlichen Lebens in der Gemeinde ſelbſt, daß die Mitwirkung der Gemeinde immer mehr zurücktrat und die Macht des Amtes allein übrig blieb, ja zuletzt grundſätzlich der Gemeinde alle Mitwirkung abgeſprochen wurde.

Dieſer ganzen Auffaſſung ſteht nun freilich die Behauptung entgegen, durch welche der neuere ermäßigte Collegialismus ſich bibliſch zu begründen ſucht, daß das nachherige Kirchenamt mit dem Apoſtelamt nichts gemein habe. Das Amt der Apoſtel, führt Höfling aus, ſey ein rein perſönliches, für die Chriſtenheit aller Zeiten beſtimmtes, mit ihrem Ableben endigendes. Es ſey das, „die Thatſachen der Offenbarung und des Heils in ein authentiſches und canoniſches Wort der Verkündigung zu faſſen, die Gnadenmittel in authentiſcher und canoniſcher Weiſe der Kirche aller Zeiten zu überliefern“ und „darzubieten, und auf dem Grunde dieſer Darbietung eine Glaubens- und Gnadenmittelgemeinſchaft zu gründen, nicht aber eine ceremonialgeſetzliche Kirchenordnung und Kirchenverfaſſung zu ſchaffen“. Die Apoſtel ſeyen, im Unterſchiede von den Gläubigen, „nicht ſowohl mit den nachfolgenden Trägern des Kirchenamtes als vielmehr mit dem Herrn ſelbſt zuſammen zu halten.“ Nur auf die Apoſtel gehe deshalb der

Ausſpruch: „Gleichwie mich der Vater geſendet hat, ſende ich euch“ und „weide meine Lämmer“ und „wer euch hört, der hört mich“ u. ſ. w. und für das jetzige Amt gelte das alles nicht (42 u. 45). So ſey alſo das jetzige Amt nicht Nachfolger der Apoſtel und Empfänger ſeiner Vollmachten, ſondern ſey neu anfangend von der Gemeinde errichtet, und habe ſeine Vollmachten von der Gemeinde. Dieſe ganze Beweisführung gehört ebenſo ſehr nur dem modernen Proteſtantismus an, als der Satz von der Ableitung des Amtes von der Gemeinde, den ſie beweiſen ſoll. Die ganze alte lutheriſche Kirche, Bekenntnißſchriften und Theologen, betrachten das Amt des göttlichen Worts als Nachfolger in dem Apoſtelamt, beleuchten es aus dem Amte der Apoſtel und beziehen auf daſſelbe alle jene Ausſprüche, die auf die Apoſtel gethan ſind. Ihre Unhaltbarkeit läßt ſich aber entſchieden darthun.

Was wäre es ſchon für ein unnatürlicher Hergang, daß Chriſtus die Apoſtel einzig und allein als die authentiſchen Verkündiger der Offenbarung, gleichſam als die bloßen Verfaſſer der heiligen Schrift erwählt hätte, ohne irgend einen bleibenden Beſtandtheil ihres Berufs! Die Apoſtel wären danach gar kein organiſches Glied der Gemeinde, dieſe wäre auch unter den Apoſteln ein ungegliederter Haufen, der, nachdem er die authentiſche Verkündigung von ihnen entgegennahm, nun in Berathung tritt, ob und wie er ſich gliedere. Oder wenn die Apoſtel doch nicht bloß zu authentiſcher Verkündigung der Heilswahrheit, ſondern für die Dauer dieſer Verkündigung nebenbei auch zur Leitung der Gemeinde von Chriſtus beſtellt waren, (was doch auch H. anzunehmen ſcheint, obwohl es in ſeiner Bezeichnung des Apoſtelberufs nicht liegt), ähnlich etwa wie die Decemvirn für die Dauer ihrer legislativen Wirkſamkeit zugleich die Magiſtrate Roms waren, wie unnatürlich wäre es wieder, daß die Kirche ungefähr ein halbes Jahrhundert auf Autorität eines gottgeſtifteten, gottermächtigten Amtes, und nachher auf Volksſouveränetät gebaut wäre? Wie wenig entſpricht es auch der uns ſonſt bekannten göttlichen Oekonomie, daß ſolcher

Weise alle Continuität in der Geschichte des neuen Bundes mangelte, daß, wie kein Band zwischen dem Apostelamt und dem dauernden Hirtenamt, so auch kein Band zwischen dem Anfang der christlichen Kirche und der nachfolgenden Zeit wäre! Aber es ist diese Auffassung auch nach den positiven Zeugnissen der urkundlichen Geschichte nicht durchzuführen. Es ist in dieser keine Gränze zwischen den Aemtern*). Apostel, Propheten, Regierer und Lehrer werden zusammen und sämmtlich als von Gott gesetzt, genannt; Barnabas wird ein Apostel genannt. Die authentische und kanonische Verkündigung der Thatsachen der „Offenbarung und des Heils", die H. als Begriff des Apostolats hinstellt, kommt auch dem Markus und Lukas zu, die keine Apostel waren, und umgekehrt muß Petrus auf Vorhalten eingestehen, daß er aus Scheu vor den Juden geirrt und andere verleitet habe, was eben nicht für „ein Zusammenhalten mit dem Herrn" beweist. Es ist nach der urkundlichen Geschichte ebenso wenig eine Gränze in der Zeit. Die Apostel verlieren sich allmählig vom Schauplatz, und die kirchlichen Einrichtungen gehen in ihrer ununterbrochenen Entwicklung fort. In welchem Momente sollte dieser Sprung von der Autorität gottgestifteten Amtes in die Autorität der amtserrichtenden Gemeinde erfolgt seyn?

Die Wahrheit ist, daß das Amt der Apostel beide Bedeutungen in sich schließt: die rein persönliche, vorübergehende, und die anstaltliche, durch das nachherige geistliche Amt fortgesetzte. Die Apostel waren einerseits berufen als Augenzeugen der Auferstehung und als unmittelbar vom Herrn Gesandte und mit besonderer Erleuchtung und Kraft der Zeichen Ausgestattete, und nach dieser Seite ihrer Mission ist es richtig, daß sie mit ihrer Person endigte, und daß sie mehr mit Christus selbst als mit dem nachfolgenden Amte zusammenzuhalten seyen. Die Apostel waren aber auch andererseits berufen als die Träger des Am-

*) Vergl. hierüber Lechler's treffliche Schrift: „Das heilige Amt" u. s. w. S. 82 ff.

tes, das für alle Zeiten in der Kirche als ein göttlich geſtiftetes beſtehen ſoll. Das zeigt zunächſt der Inhalt ihres Auftrags. Das „lehret alle Völker", „taufet ſie", „weide meine Lämmer" ſind doch Aufträge, die ihrer Natur nach nicht als etwas Vorübergehendes gemeint ſeyn können, und die auch nicht als der Beruf eines jeden Chriſten gemeint ſein können, indem namentlich das „Weide meine Lämmer" als Beruf eines jeden Chriſten gar nicht einmal denkbar iſt; denn wenn alle zu Hirten berufen ſind, wo ſollen die Lämmer herkommen? Es iſt alſo im Apoſtolat, obwohl es ein Mehreres als das nachfolgende Hirtenamt enthält, doch auch dieſes mit enthalten, mitgeſetzt. Die Apoſtel haben auch wirklich nicht blos das geübt, was H. als ihre Miſſion bezeichnet, die authentiſche und kanoniſche Verkündigung und Darbietung der Gnadenmittel, ſie haben außerdem bereits alle Verrichtungen des nachherigen geiſtlichen Amts geübt: ſie haben nicht blos den rechten Canon der Lehre aufgeſtellt, ſondern fortwährend zur Erbauung der Individuen und der Gemeinde gepredigt, ſie haben nicht blos den rechten Canon der Kirchenzucht aufgeſtellt, ſondern ſelbſt Kirchenzucht geübt. Sie waren thatſächlich und im vollen Sinn auch Paſtoren. Daß die nachfolgenden Träger des geiſtlichen Amtes nicht jene beſondere Gnadengabe der authentiſchen Verkündigung von den Apoſteln haben, ändert nichts darin, daß ſie die Nachfolger derſelben im Lehr- und Hirtenamte ſind. Ebenſo haben auch wir Gemeindeglieder nicht mehr die beſondern Gnadengaben der erſten Zeit, das Zungenreden, Krankeheilen, die Ekſtaſe, und doch ſind wir gleich jenen die Gläubigen und Geheiligten. Die Apoſtel haben es auch ſelbſt ſo angeſehen, daß in ihrem Amt, außer jenem Beſondern, auch das bleibende geiſtliche Amt enthalten iſt, und nach dieſer Seite ſie und die nachfolgenden Träger des Amtes gleicher Art ſind. Petrus und Johannes nennen ſich ſelbſt Presbyter oder Mitpresbyter ſtatt Apoſtel, und das iſt doch gewiß keine demokratiſche Coketterie, daß ſie etwa auf den Titel eines gottbeſtellten Amtes verzichten und ſich als gemeinde-

beſtellte Beamte geriren, daß ſie nicht Apoſtel von Gottes Gnaden, ſondern Aelteſte durch Willen und Anordnung der Gemeinde ſein wollen; ſondern es ſoll die weſentliche Gleichheit des ordentlichen dauernden Amtes mit ihrem außerordentlichen Amte ausdrücken, und mit dieſer Gleichheit des Amtes iſt auch die Gleichheit ſeines Urſprungs, der Quelle ſeiner Beſtellung nothwendig gegeben. Umgekehrt gebrauchen Petrus und Paulus dieſelbe Bezeichnung, mit der der Herr das Apoſtolat einſetzte, für das Presbyteramt, nemlich die des Hirtenamts. „Weide meine Lämmer" ſpricht der Herr zu Petrus, und Höfling ſelbſt führt aus, daß dieſes die Einſetzung des Apoſtelamtes ſey. Aber ebenſo bezeichnet Paulus die ſtändigen Aemter in der Kirche als Hirten. Er ſagt zu den Presbytern von Epheſus, die er zu ſich beſchied: „So habt Acht auf euch ſelbſt und auf die ganze Heerde, unter welche euch der heilige Geiſt geſetzet hat zu Biſchöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes, welche er durch ſein Blut erworben hat" (Apoſtelgeſch. XX. 28). Desgleichen „ermahnt" Petrus „die Aelteſten" als „Mitälteſter": „Weidet die Heerde Chriſti, die euch befohlen iſt". Der Gedanke der Fortſetzung des Amtes aber tritt deutlich hervor in II. Timotheus II, 2: „Und was Du von mir gehört haſt durch viele Zeugen, das befiehl treuen Menſchen, die da tüchtig ſind, andre zu lehren". Das kann nicht den Sinn haben, die empfangene Lehre überhaupt weiter zu verbreiten, denn ſolches lag ja dem Timotheus ob gegenüber allen Menſchen, nicht blos den „tüchtigen", ſondern Timotheus ſoll das Amt der Lehre, welches ihm als einem Tüchtigen Paulus übertragen, auch ebenſo wieder weiter an Tüchtige übertragen, und zwar befiehlt Paulus dem Timotheus nicht, daß er das Lehramt von der Gemeinde beſtellen laſſe, ſondern er ſelbſt ſoll es treuen Menſchen befehlen. Es kann nicht leicht ein deutlicheres Zeugniß geben ſowohl für die Gleichartigkeit des Amtes von den Apoſteln her, als für die Fortſetzung des Amtes aus ſich ſelbſt heraus. Endlich werden grade in Beziehung auf die göttliche Einſetzung, über

die wir hier ſtreiten, in I. Korinth. (XII. 27) das Apoſtelamt und die dauernden Aemter der Regierer und Lehrer als gleich behandelt, alle werden als von Gott geſetzt bezeichnet, und es läßt ſich dieſer Ausſpruch nicht auf die Gnadengaben allein beziehen, da die Stelle gemeinſam von Gaben und Aemtern handelt. Nicht minder bezeichnet Paulus die Presbyter in obiger Stelle als die, ſo der heilige Geiſt zu Biſchöfen geſetzt hat.

Dem ſteht auch nicht entgegen, daß in der erſten Zeit jeder nach eignem Antrieb des Geiſtes lehrte, mit Zungen redete, weiſſagte, ja vielleicht auch die Verwaltung der Sakramente nicht ſo ſtrenge an das Amt gebunden war (wenn das wirklich aus dem „ſie brachen das Brod hin und her in den Häuſern“ gefolgert werden kann). Aus dem allem folgt nichts andres, als daß damals bei der Fülle der Charismen und der Höhe der Begeiſterung die freiwillige Thätigkeit, die niemals neben der amtlichen fehlen darf, in vollem Schwange war, und ſich die amtliche in manchen Stücken noch weniger feſt abgeſondert hatte, daß überall dort das lebendige Wehen des Geiſtes überwog über den gegliederten Bau der Ordnung. Allein einmal war es auch dort nicht darauf abgeſehen, daß die Ausübung der Verrichtungen fortwährend und allein als ein ſteter Wechſel beſtehen ſolle, ſondern vielmehr, daß in dieſem ſich der Beruf zum Amte verſuchen und erproben ſolle. Sodann und hauptſächlich war doch über dem allem ein Bleibendes und rein Amtliches, an das aller Wechſel und alle Freiwilligkeit ſich anſchloß — das Apoſtolat und das Presbyterat. Das Hirtenamt iſt die Seite des geiſtlichen Amtes, die ihrer Natur nach nicht gleich dem Lehramt und dem ſakramentalen Amt der Freiwilligkeit anheimfallen, die nicht als wechſelnde, zufällige, augenblickliche Funktion verſehen werden kann, die nothwendig ein ſtändiges Organ erfordert. Das Hirtenamt war zuoberſt bei den Apoſteln, unter ihnen bei den Presbytern, die gleichfalls auf Lebenszeit beſtellt wurden. Wie immer alſo auch anfangs das Lehren, und wäre es auch die Sakramentsverwaltung, theilweiſe in

fluctuirender Uebung geweſen ſeyn mögen, ſo lehnte ſich doch das alles an den bleibenden Beſtandtheil des Amtes, an das Hirtenamt. Die Presbyter beaufſichtigten, ordneten, leiteten die Lehre und den Gebrauch der Sakramente. So war es doch das Amt, welches immerdar über der Gemeinde und den einzelnen Gläubigen ſtand, und die Einheit in ihrer ganzen vom h. Geiſte getriebenen Glaubensbethätigung herſtellte.

So hat denn der erſte Zuſtand der Chriſtenheit, ſelbſt wenn man alle die zum Theil noch unerwieſenen Behauptungen zugiebt, nichts gemein mit dem Zuſtande, welchen H. als den primitiven Zuſtand der Kirche annimmt, da es noch keine Ordnung und kein Amt gegeben, und die Gemeinſchaft der Gläubigen erſt daran ging, ein ſolches einzuſetzen.

Daß die Apoſtel den Beruf hatten eine „ceremonialgeſetzliche Kirchenordnung und Kirchenverfaſſung zu ſchaffen", bin ich weit entfernt zu behaupten. Aber folgt daraus, daß ſie überhaupt nicht den Beruf hatten, eine Kirchenordnung und Kirchenverfaſſung zu ſchaffen? Ihr Beruf war es, das Amt, welches der Herr an ihrer Erwählung geſtiftet, ſeinem Weſen nach in der Kirche fortzuſetzen, bei völliger Freiheit in der Form und Geſtalt. Es lag in ihrer Freiheit z. B. nach Bedürfniß und Zweckmäßigkeit das Diakonat aus ihrem Geſammtamte auszuſcheiden als beſonderes untergeordnetes Amt und ähnliches; aber ein ſtändiges Hirtenamt zu gründen oder nicht, das lag nicht in ihrer Freiheit, das war göttlicher Befehl, ja an ihnen ſelbſt ſchon verwirklichte göttliche Einrichtung. Auf alle Fälle haben die Apoſtel wirklich, wie das unbeſtreitbare Thatſache iſt, ihre Wirkſamkeit nicht auf die „authentiſche Verkündigung des Heils in Chriſto" beſchränkt, ſie haben wirklich eine Kirchenordnng nnnd Kirchenverfaſſung gegründet, haben wirklich den bleibenden Beſtandtheil ihres Amtes, das Lehr- und Hirtenamt, in bleibender Weiſe durch Beſtellung ſtändiger Organe in der Kirche aufgerichtet. Das Subjekt, welches H. als den „primären Inhaber des Kirchenamtes" bezeichnet, hat alſo in der

ganzen Geschichte der Kirche nicht existirt. Es bleibt danach die obige Darlegung von dem göttlich gestifteten Amte, das da Amt der Lehre und Sakramente und Amt der Leitung und Regierung zugleich ist, unerschüttert*).

Dreizehntes Kapitel.

Beurtheilung der Kirchenverfassung der beiden Confessionen.

Die reformirte Presbyterialverfassung macht gerade den Anspruch, die Wiederherstellung der apostolischen Verfassung zu seyn; dieser Anspruch ist aber gänzlich ungegründet.

---

*) So sehr ich mit dem gediegenen Werke Kliefoth's „Acht Bücher von der Kirche" sonst übereinstimme, so kann ich ihm doch in der Behauptung, daß das Gnadenmittelamt und das Amt der Kirchenregierung kein nothwendiges Band zu einander haben, nicht beipflichten, und deshalb auch nicht in den zwei Sätzen, zu welchen er von dieser Behauptung aus gelangt; „Es bleibt mithin nur übrig, einfach anzuerkennen, daß das Kirchenregiment ein mit der in ihm beschlossenen Kirchenregierungsgewalt vom Herrn der Kirche geschenktes, eigenes und besonderes, sowohl von dem Gnadenmittelamt, als auch von dem Gemeindeamt (der Diakonie) verschiedenes Amt in der Kirche ist, welches allerdings unter Umständen und in Folge kirchengeschichtlicher Rechtsentwicklungen von der christlichen Obrigkeit oder von dem Gnadenmittelamt verwaltet werden kann, aber auch dann als ein selbständiges, von diesen Aemtern verschiedenes Amt erkannt und behandelt seyn will". . . . . „Ist aber das Kirchenregiment ein selbständiges Amt in der Kirche, so leuchtet ein, daß die Frage nach dem Kirchenregimente niemals so gestellt werden sollte: wem in der Kirche das Kirchenregiment zukomme? Auf die so gestellte Frage kann die Antwort, wenn sie richtig seyn soll, immer nur lauten: Das Kirchenregiment kommt seinem Amte zu. (Wer ist aber, frage ich, dieses Amt?) Anders liegt es, wenn die Frage dahin gefaßt wird: wem an gegebener Stelle zukomme, das Amt der Kirchenregierung zu führen? Da wird die Antwort den bestehenden Rechtszustand der Kirche ansehen, und im Allgemeinen lauten müssen: Demjenigen, welcher es im legitimen Wege, im Wege der geschichtlichen Rechtsentwicklung der Kirche besitzt" (S. 489. 490). Einmal wäre hiernach das Kirchenregiment gar kein Amt, sondern eine Function, denn wo von Gott kein bestimmtes Organ bezeichnet ist, da ist auch keim Amt von ihm eingesetzt, und ist das derselbe Gebrauch von dem Begriffe Amt als bloß allgemeinem, göttlichem Befehl (Mandat),

Die Entgegensetzung von Geistlichen (ministri, pastores) und Aeltesten (presbyteri) oder mit anderen Worten die Institution von Laienältesten zur Regierung der Kirche, welche den Kern der Presbyterialverfassung bildet, ist mit nichten apostolisch.

Die apostolischen Urkunden zeigen nur ein in allen Beziehungen gleiches, ununterschiedenes Amt der Aeltesten, und dieses ist

---

den Kliefoth mit Recht an Höfling bekämpft. Sodann ist es schwer, sich eine Vorstellung zu bilden, von der Verwaltung dieser kirchenregimentlichen Funktion, wenn sie nicht unter Umständen „in Folge geschichtlicher Rechtsentwicklungen" an die Geistlichkeit oder an den Landesherrn kommt, sondern an davon verschiedene Dritte. Das wären eben Aelteste oder Oberälteste im reformirten Sinne. Ferner ist es ein unbefriedigendes Resultat, auf die Frage, wer denn der naturgemäße Träger dieses Amtes sey, gar keine Antwort zu haben, und so bei einem gottgestifteten Amt an der geschichtlichen Rechtsentwicklung, also den zufälligen Umständen, welche äußere Rechtmäßigkeit begründen, den einzigen Maaßstab für die Art seiner Bestellung zu haben. — Endlich aber, was mir das Entscheidende zu seyn scheint, wenn „das Kirchenregiment ein vom Herrn der Kirche geschenktes Amt" ist, so muß doch auch ein Akt dieser Schenkung, also Einsetzung in der h. Schrift enthalten seyn. Man wird nun keinen anderen Einsetzungsakt ausfindig machen können als die Verleihung der Schlüsselgewalt (Matth. 16. Joh. 18) und die Berufung zum Hirtenamt (Johannes am letzten). Beides aber ist nicht also als eine Funktion in die Luft gestellt, daß sich die Obrigkeit oder das Gnadenmittelamt, oder wer sonst will, nach Umständen desselben unterwinden kann, sondern beides ist demselben kirchlichen Amte aufgetragen, dem das Lehren und Taufen und das die Brüder durch Glauben Stärken aufgetragen ist. Entweder das Amt der Regierung ist da von Gott eingesetzt, wo es den Aposteln, den Dienern des Wortes, verliehen ist, oder aber es ist überhaupt nicht von Gott eingesetzt. Wenn dagegen Kl. zum Beweise seiner Behauptung sagt: „Die Apostel setzen das Gnadenmittelamt, die Gemeinde die Diakonie aus sich heraus; aber das Kirchenregiment setzen sie nicht mit demselben heraus, wie sie hätten thun müssen, wenn dasselbe in diesen Aemtern enthalten wäre; sondern sie behalten das Kirchenregiment auch nach der Setzung dieser Aemter zur eigenen Ausübung" (499), so ist das thatsächlich nicht richtig. Sie setzen allerdings an dem Presbyterat auch das Kirchenregiment aus sich heraus, denn es kann nicht geläugnet werden, daß die Presbyter die κυβέρνησις ihrer Gemeinde hatten, und die Entscheidung über die Beschneidung der Heiden wird bei den Aposteln und Presbytern eingeholt, und umgekehrt behielten die Apostel auch das Gnadenmittelamt nach Setzung des Presbyterats zur eigenen Ausübung, sie gaben das Predigen und Seelsorgen nicht auf, um sich auf das Kirchenregiment zurückzuziehen. Mit den altkirchlichen Fundamenten, welche das ganze Buch Kliefoth's darlegt, scheint mir diese Behauptung über das Kirchenregiment schlechterdings unverträglich.

eben das Amt der Geistlichen, und giebt es kein Amt der Aelteten neben ihm. Sie bezeichnen mit den zwei verschiedenen Namen „Aeltester" und „Bischof" dasselbe Amt, aber nimmermehr bezeichnen sie mit dem einen Namen Aeltester verschiedene Aemter. Den Beweis gegen die reformirte Annahme von Laienältesten giebt ganz besonders Timotheus. Denn hier geht der Apostel, nachdem er die Erfordernisse für das Bischofamt angegeben, sogleich über zu den Erfordernissen des Diakonenamts. Hätte es damals Aelteste, wie in der reformirten Kirche, gegeben, so hätte er unmöglich diese wichtige Classe übergehen können. Wäre es z. B. denkbar, daß, wenn Calvin oder Beza oder Viret eine solche Anleitung gegeben hätte, er nur von Geistlichen und Diakonen mit Uebergehung der Aeltesten gehandelt hätte?

Es ist deshalb schon die Annahme nicht gegründet, daß es im apostolischen Zeitalter eine Classe von Aeltesten gegeben, welche die Lehre nicht zu ihrem Beruf gehabt. Die einzige Stelle, aus der man noch einigen Schein dafür hernimmt, ist die aus demselben ersten Briefe an Timotheus (V. 17): „Die Aeltesten, die wohl vorstehen, die halte man zwiefacher Ehre werth, sonderlich (μάλιστα) die da arbeiten im Wort und in der Lehre". Allein aus dieser Stelle erhellt nur, daß es Aelteste gab, welche thatsächlich nicht der Lehre oblagen, aber mit nichten, daß es solche gab, welchen die Lehre nicht Beruf, ja welchen sie untersagt war. Sagt doch der Apostel in demselben Briefe (III. 2) von der Bestellung der Aeltesten ohne Unterscheidung, daß man auf die Gabe der Lehre sehen müsse. Es erklärt sich ganz natürlich, daß man sich über diese Gabe mitunter täuschte, und die zum Aeltestenamt Berufenen der Lehre nicht warten konnten, sich aber doch der anderen Aufgaben des Amtes annahmen. Dagegen wäre es ein Widerspruch, daß die Apostel für die Aeltesten allgemein die Gabe der Lehre erforderten, wenn man eine Classe von Aeltesten, ja wohl die zahlreichere gerade dazu bestellte, daß sie blos regieren und nicht lehren sollten. So bestätigt sich in keiner Weise Cal-

vin's Annahme einer Klasse lehrender und einer Klasse nicht lehrender Presbyter.

Allein das, worauf es ankommt, das, was das Fundament der calviniſchen Verfaſſung bildet, iſt gar nicht die Entgegenſetzung von lehrenden und nicht lehrenden Presbytern, ſondern die Entgegenſetzung von geiſtlichen und nicht-geiſtlichen (Laien-) Presbytern; denn ihr Motiv iſt, der Herrſchbegier des geiſtlichen Standes entgegenzutreten, und deshalb dem allgemeinen Stande, der ſeine Lebensſtellung nicht in der Kirche hat, die Gewalt zu geben, und hierin zeigt ſich die Unhaltbarkeit derſelben ganz evident. Alle Presbyter ohne Unterſchied verwalteten die Sakramente. Alle Presbyter ohne Unterſchied leiteten den Gottesdienſt, verſahen alſo das Amt des Liturgen. Alle Presbyter ohne Unterſchied übten Seelſorge und zwar nicht im Sinn der calviniſchen Aelteſten bloß für die äußere Zucht, ſondern im Sinne der calviniſchen Paſtoren. Alle Presbyter ohne Unterſchied erhielten eine und dieſelbe Händeauflegung. Alle Presbyter ohne Unterſchied widmeten ihr ganzes Leben ausſchließlich der Kirche, hatten nicht einen bürgerlichen Beruf als ihre Lebensſtellung und das Presbyteriat nur als ein Nebenamt, und alle ohne Unterſchied wurden deshalb frühzeitig von der Kirche ernährt. Alles alſo, was den geiſtlichen Stand, den Klerus, im Unterſchiede der Laien bezeichnet (im richtigen, nicht im hierarchiſchen Begriff), iſt dem ganzen Presbyteriat gemein. Der Begriff von Laienälteſten iſt, am apoſtoliſchen Zeitalter gemeſſen, ein Widerſpruch in ihm ſelbſt. Die Aelteſten der apoſtoliſchen Kirche ſind eben gerade die Geiſtlichen (ministri), und es giebt keine Geiſtlichen außer ihnen, und wären unter den Aelteſten der apoſtoliſchen Kirche die Aelteſten der reformirten Kirche zu verſtehen, ſo hätte es in der apoſtoliſchen Zeit keine Geiſtlichen gegeben. Das Inſtitut von Laienälteſten im Gegenſatze zu den Geiſtlichen iſt der erſten chriſtlichen Zeit, iſt der ganzen Geſchichte der Kirche unbekannt bis auf Calvin.

Der ausführlichere Nachweis alles deſſen findet ſich bei Vi-

tringa*), dem gelehrteſten und einſichtigſten Schriftſteller über die apoſtoliſche Verfaſſung, aus welchem alle Späteren geſchöpft haben. Er gehört dazu ſelbſt der reformirten Kirche an. Er tritt deshalb auch nur mit Schüchternheit und nicht ohne große Entſchuldigung gegen die Anſicht Calvin's und der Theologen ſeiner Kirche auf, und giebt auch die Erklärung, daß er die reformirten Laienälteſten für eine treffliche, heilſame Sache erachte, weil ſie „zur Zügelung des Ehrgeizes und zur Mäßigung der Gewalt und des Anſehens der Geiſtlichen" diene, aber durch ſeine ſorgfältige Forſchung ſey er je länger je mehr in der Ueberzeugung befeſtigt, daß Aelteſte ſolcher Art ſich nicht „in der apoſtoliſchen Kirche der erſten Zeit und nicht in der Kirche der folgenden Zeiten finden". Die Unbefangenheit dieſes Schriftſtellers, ja die Selbſtverläugnung, mit der er den „Vorurtheilen ſeiner Zeit und Umgebung" (praejudiciis consuetudinis hodierni temporis) widerſteht, giebt ſeiner Darſtellung ſchon ein großes Gewicht, ein noch weit größeres aber ſeine einleuchtende Beweisführung**). Es iſt kein Zweifel über die Thatſache. Die calviniſchen Laienälteſten haben nicht den geringſten Anhalt in den alten kirchlichen

*) Vitringa, De synagoga vetere 482 ff.

**) Nun iſt zwar in neuſter Zeit die Meinung wiederholt, daß anfänglich die Presbyter überhaupt nicht die Predigt zu ihrem Beruf gehabt hätten, ſondern dies, die Apoſtel ausgenommen, der augenblicklich freien Gabe in der Gemeinde anheimfiel (Lechler), desgleichen daß die Sakramente anfangs auch in ſolch unamtlicher Weiſe („hin und her in den Häuſern") verwaltet worden ſeyen (Höfling). Ich muß dagegen das ſchon oben Ausgeſprochene wiederholen, daß, wenn auch andere in der Gemeinde predigten und tauften und das Brod brachen, das alles doch gewiß nie anders als unter Leitung und Aufſicht und Vollmacht der Aelteſten geſchah, daß alle dieſe freiwillige Thätigkeit ihren feſten Mittelpunkt an dem Amte der Presbyter, das da Lehramt und Regierungsamt war, hatte. Aber jedenfalls beweiſt das nichts für die reformirte Verfaſſung. Denn danach wäre Sache des Amts überhaupt nur die Ordnung und Regierung der Kirche, dagegen der Dienſt des Wortes (Predigt und Sakrament) nur Sache der Freiwilligkeit geweſen, es hätte alſo auch danach wirklich gar kein Amt der Geiſtlichen (ministerium) neben dem Amte der Aelteſten (presbyterium) gegeben. Die Entgegenſetzung von presbyterium und ministerium iſt daher auch unter dieſer Vorausſetzung ungerechtfertigt.

Einrichtungen, sie sind eine bloße Erfindung und Erzeugniß der Eifersucht und Erbitterung des Reformationszeitalters gegen Clericalherrschaft*).

Ist danach das Fundament der reformirten Kirchenverfassung — das Amt der Laienältesten — nicht apostolisch, so ist es natürlich auch der Aufbau auf demselben nicht. Insbesondere aber ist das letzte Ergebniß derselben, die Macht, welche die Gemeinde durch Wahl der Synode über dem Lehramte übt, nicht apostolisch. Es findet sich in der apostolischen und der darauf folgenden Zeit, ja findet sich in der Geschichte der Kirche bis auf Calvin nicht, daß eine Synode durch die Gemeinden (Laienelement) gewählt wäre; sondern das Amt selbst — Apostel-, Aeltesten-, Bischofsamt — beruft zur Theilnahme an der Synode, und bildet einen Zusammenhang unter sich, und die Träger desselben schöpfen in keinem Augenblick Vollmacht und Legitimation aus Wahl und Auftrag der Gemeinde. Hiergegen ist die Abordnung des Paulus durch die Antiochier kein Einwand. Es wäre eine ganz falsche Vorstellung, daß die Gemeinde von Antiochien den Paulus und Barnabas als ihre Synodaldeputirten für das Concil zu Jerusalem gewählt hätte. Sondern Paulus hatte als ihre Autorität die Unterlassung der Beschneidung angeordnet, da nun Juden aus Jerusalem darüber Streit erhoben, so war es das wohlgegründete Begehren der Gemeinde und wohl auch des Paulus selbst, daß seine Autorität sich mit den anerkannten Autoritäten der Kirche, den Säulen zu Jerusalem, verständigte, und Paulus und Bar-

*) In der afrikanischen Kirche findet es sich allerdings, daß die Presbyter nicht predigen durften ohne Bewilligung des Bischofs. Allein das ist eine Ausnahme, und die erst später entstand, wahrscheinlich hervorgerufen durch den Mißbrauch, den Arius von der Predigtbefugniß machte. Es ist überdieß eine bloße disciplinarische Anordnung, nicht eine andere gliedliche (verfassungsmäßige) Stellung zwischen den Presbytern, welche die Bewilligung zu predigen erhielten und die sie nicht erhielten. Sie verwalteten alle die Sakramente, hatten ihr Amt lebenslänglich und als ausschließliche Lebensstellung, und wurden von der Kirche unterhalten. Laienälteste gab es also in Afrika so wenig, als anderwärts.

nabas, sowie die ihm beigegebenen, wurden nicht nach Jerusalem geschickt, um als Mitglieder der Synode dort zu stimmen, sondern um vor den Aposteln und Aeltesten die Sache der Gemeinde zu führen, nicht als Theilnehmer der richtenden Versammlung, sondern als Parthei gegenüber der Parthei der Pharisäerchristen erschienen sie dort. Also auch der Gedanke einer Wahl und Abordnung zur Synode ist erst eine Erfindung der reformirten Kirche. Auch also dieses „psefokratische Princip", wie ich es früher bezeichnete, ist der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter, wie durch ihre ganze Geschichte bis dahin fremd. Die katholische Ausschließung der Gemeinde von allem Antheil am Kirchenregimente, ihre Anweisung zu unbedingtem Gehorsam und Verzicht auf eigenes Urtheil ist allerdings gegen das apostolische Vorbild. Aber nicht minder gegen das apostolische Vorbild ist das Umgekehrte, daß die Gemeinde, oder das Laienelement, durch Uebergewicht in den beschließenden Versammlungen oder durch Uebergewicht bei der Wahl der Mitglieder für diese Versammlungen die entscheidende Macht über dem Amte werde. Daß nicht die göttliche Vollmacht des Amtes sondern das allgemeine Priesterthum der Mittelpunkt der Verfassung sey, ist geradezu eine Umkehrung des vorgefundenen katholischen, aber auch des apostolischen Verhältnisses.

Aus dieser Vergleichung der reformirten Presbyterialverfassung mit dem apostolischen Vorbild ergeben sich ihre Vorzüge und ihre Gebrechen. Sie hat den großen Vorzug, daß sie ein wesentliches Element der apostolischen Verfassung, die Betheiligung der Gemeinde, das in der nachfolgenden Zeit sich verloren, das die katholische Kirche grundsätzlich ausschließt, die lutherische nicht hinreichend besitzt, in seiner ganzen Fülle wiederhergestellt hat. Das hat die reformirte Kirche vor der ganzen andern Christenheit voraus. Ihre Verfassung hat daher wirklich Leben der Gemeinde in großem Maaße gewirkt. Sie hat dazu gedient, jenen hohen Gedanken Calvin's, die ureigene innerste Bethätigung der Ordnungen Gottes durch die Gemeinde zu verwirklichen, und

namentlich in Zeiten des Kampfes und für den Kampf ist sie geeignet; alle Sehnen zu spannen. Dagegen ist es zweifelhaft, ob das Uebergewicht des Laienelementes, welches diese Verfassung abweichend vom apostolischen Vorbild enthält, für Vertiefung und Salbung in Lehre und Cultus förderlich sey, und kann diese Herrschaft von unten nach oben durch beständige Wahlen, diese Verwerfung aller ständigen Autoritäten und Mittelpunkte (selbst der lebenslänglichen Superintendentur), diese Abhängigkeit des Lehramts gegenüber den Presbytern und der Gemeinde und dieses Selbstgefühl der Aeltesten und der Gemeinde gegenüber dem Lehramt in Hinsicht auf die äußere Wirkung der Verfassung wie auf die innere Gemüthsstellung des Christen wenigstens nicht als das musterhafte, maaßgebende Verhältniß für die ganze Christenheit anerkannt werden. Es ist mit einem Worte der Demokratismus, nach welchem der Zug der Presbyterialverfassung geht, weder an sich ein heiliges Gepräge der Kirchenverfassung, noch auch die förderlichste Einrichtung für das tiefere kirchliche Leben*). — —

Aber auch von der lutherischen Kirche kann nicht behauptet werden, daß ihre Verfassung die musterhafte für die Christenheit sey. Hier ist vielmehr ihre schwächste Seite. Was jenen Gegensatz ihres Princips zu dem reformirten anlangt, ist sie allerdings in der Wahrheit. Sie hat hierin die alten kirchlichen Grundsätze treuer bewahrt, hat die katholische Clericalgewalt abgethan, ohne selbst gleich der reformirten auf Umkehrung in das gerade Entgegengesetzte zu gerathen. Aber ihr eigener Aufbau der Verfassung hat seine Mängel und seine Unangemessenheiten.

Fürs erste hat sie die altkirchliche naturgemäße Einrichtung des Episkopates, ungeachtet ihrer theoretischen Anpreisung, doch praktisch aufgegeben. Damit ist jenes tiefe innere Gesetz kirchlicher

*) Man sagt zwar, die calvinische Kirchenverfassung sei gerade aristokratisch, weil sie auf Cooptation gebaut ist (s. o. 262). Allein aristokratisch und demokratisch im kirchlichen Sinn beruht nicht darauf, ob Cooptation, Census u. s. w. besteht, sondern darauf, ob das Amt des Wortes und der Sakramente der Schwerpunkt ist oder nicht.

Verfaſſung verletzt, daß die Regierung der Kirche Ausfluß des Dienſtes am Wort und der Seelſorge iſt. Es iſt damit ferner die mächtigſte Stütze der Unabhängigkeit von der weltlichen Macht und eine der ſtärkſten Bürgſchaften für Erhaltung des Bekenntniſſes aufgegeben. Es iſt damit endlich auch das naturgemäße ökumeniſche Organ der Kirchenleitung eingebüßt. Man hat das in Zeiten, da ökumeniſche Beſchlüſſe für die ganze lutheriſche Kirche Noth thaten, erſetzt durch Zuſammenkunft der Landesherren, die ihre Theologen mit ſich brachten. Auf dieſe und ähnliche Weiſe kamen die ſchmalkaldiſchen Artikel und die Concordienformel zu Stande, ja gewiſſermaßen ſelbſt die Augsburgiſche Confeſſion. Allein wie wenig der Natur der Kirche gemäß iſt das, und wie ſchwerfällig und wie abhängig von beſonderer Gunſt der Umſtände!

Sodann hat die lutheriſche Kirche an dem landesherrlichen Kirchenregiment eine der Kirche bis dahin unbekannte und im Evangelium nicht begründete Kirchengewalt aufgerichtet. Jene Theorie von den drei Ständen der Kirche, unter denen der Obrigkeit als dem Erſten die äußere Gewalt in ihr zukomme, giebt wohl das richtige Verſtändniß dieſer lutheriſchen Einrichtung, aber keineswegs eine haltbare Begründung derſelben. Die Kirche des neuen Bundes iſt als ein in ſich geſchloſſener Organismus, abgeſehen von aller bürgerlichen Obrigkeit, gegründet. Er ruht auf der apoſtoliſchen Vollmacht des Amtes und auf der freien Mitwirkung der prieſterlichen Gemeinde, beſteht deshalb nur aus zwei Ständen. Nun iſt es wohl eine Folge der chriſtlichen Gebote und Pflichten, daß der chriſtlichen Obrigkeit die Fürſorge für die Kirche obliegt und deshalb die Schutzherrſchaft über ſie zukommt, und zwar nach evangeliſchem Geiſte mit ſelbſtändigem Urtheil zukommt. Dieſe iſt denn eine Macht auch des innern Einfluſſes und der Mitwirkung für die Kirchenregierung. Aber es kommt ihr nicht zu, die Kirchenregierung ſelbſt zu führen, die Autorität zu ſeyn, von der alle äußere Anordnung in der Kirche ausfließt (potestas externa), kommt ihr nicht zu, die den Apoſteln verlie-

henen Vollmachten der Regierung, das „Weide meine Schafe", das bischöfliche Recht selbst an sich zu nehmen. Sie soll in den Organismus der Kirche sich verschränken als mitwirkender Faktor; aber nicht das Centrum dieses Organismus werden, nicht das ihn selbst bedingende Glied, ohne das er gar keine Aktion hat. Die Obrigkeit ist ein Stand der Christenheit*), ist ein Stand des Reiches Gottes, aber ist nicht ein Stand der Kirche (der Anstalt für die Erlösung), ist nicht das „vorzüglichste Glied der Kirche". Der Pastor, der Amt und Beruf hat, uns das Evangelium zu verkünden, die Sakramente zu reichen, uns im Auftrag Gottes zu sagen „ich absolvire dich von deinen Sünden", ist ein vorzüglicheres Glied der Kirche, als der christliche Kaiser, der Amt und Beruf hierzu nicht hat. Die Obrigkeit hat deshalb selbst jene Schutzherrschaft nicht als das vorzüglichste Glied der Kirche, sondern als das oberste Glied der andern gottverordneten und nach Gottes Ordnung mit der Kirche verbundenen Institution, des Staates. Die Kirche ist vollständig auch ohne die Schutzherrschaft der Obrigkeit, nur der Zustand der Christenheit, der christlichen Völker, ist nicht vollständig ohne sie. Auch jene Aussprüche „Könige werden deine Säugammen seyn" u. s. w. können füglich nur auf Schirm und Pflege, nicht auf Regierung der Kirche gedeutet werden. Die alttestamentliche Verfassung aber, wie immer sie hierin beschaffen gewesen seyn mag, ist nicht beweisend; denn sie ist in jeder Hinsicht nicht Typus für die christliche Kirche, sondern für das Reich Gottes, da Staat und Kirche eins sind**). Der Grund der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in der lutherischen Kirche ist denn auch nur theils

*) So faßt Luther (Walch. X. 304) die Obrigkeit als ein Amt in der Christenheit, „als ein Amt, das da gehöre und nützlich sey der christlichen Gemeinde", er meint darunter nicht eine Kirchengewalt der Obrigkeit, sondern ihren Beruf, die Staatsgewalt christlich zu verwalten, „also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert und die Ruthen in der Hand, die Bösen damit zu strafen, die Frommen zu schützen".

**) Vgl. meine Staatslehre II. Aufl. §. 50.

die Unklarheit, in der man Schutzherrschaft und Kirchenregiment vermengte, theils die Noth der augenblicklichen Zustände (s. S. 251). Nun hat man allerdings, wie gezeigt worden, die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments an Bedingungen und Schranken gebunden, durch die es im Erfolg doch nichts anderes seyn soll, als eine frei geübte Schutzherrschaft. Allein zunächst haben sich schon jene Bedingungen und Schranken, die von Haus aus mehr auf innerer Würdigung als rechtlicher Festsetzung beruhten, nicht als eine genügende Bürgschaft hierfür erwiesen. Das Urtheil der bekenntnißtreuen Theologen war wohl in Zeiten der allgemeinen religiösen Theilnahme von großem Gewicht. Dagegen in Zeiten, da nur eine kleine Schaar übrig ist, die ihre Kniee nicht gebeugt hat vor Baal, hängt es immer vom Ermessen des Landesherrn ab, ob er ihm ein Gewicht beilegen will. Die Consistorien, die für Kirchenzucht ein unabhängiges Sittengericht, ja die auch außerdem zugleich eine Repräsentation der Kirche seyn sollten, wurden in der Hauptsache zu bloßen landesherrlichen Behörden. Ueber dem allem aber ist es an sich und unbedingt ein Mangel, daß die lutherische Kirche kein Organ hat, das ohne den Landesherrn und vollends gegen den Landesherrn als die legitime Darstellung derselben gilt, kein Organ, das da sagen kann: „Ich handle im Namen der Kirche", „ich bin die Kirche", während umgekehrt der Landesherr das sagen kann. Das macht die Kirche, wenn der Landesherr ihr entgegen ist, nicht bloß schwach an Macht, sondern dem Rechte nach wehrlos. Selbst im byzantinischen Reiche waren es die Bischöfe und nicht der Kaiser, die im Namen der Kirche handelten, und konnte es auch der Form nach dargelegt werden, daß der Kaiser im Widerspruch mit der Kirche sey, in der lutherischen Verfassung dagegen ist das der Form nach nicht möglich, weil die Kirche sich gesondert von ihm als ihrem Oberhaupt gar nicht darstellt. Wie dürfte man die große Förderung verkennen, welche die lutherische Kirche dem landesherrlichen Kirchenregiment verdankt! Aber wie vielfach ist auch das

lutherische Kirchenwesen in reine Büreaukratie versunken, und welche Gewaltherrschaft gegen das Bekenntniß und die Einrichtungen, welche auf dem Bekenntniß ruhen, ist nicht schon vorgekommen', und was hat die Kirche für Schutzmittel gegen solche Bedrückung und Zerstörung, die nicht als das Werk äußerer Gewalt sondern ihrer eigenen rechtmäßigen Autorität verübt wurde? Sollte Luther wirklich das Kirchenregiment deshalb an die ihm günstigen Landesherrn überantwortet haben statt der Bischöfe, weil er Fleisch für seinen Arm hielt, so hätte sich das schwer an der Kirche gerächt.

Endlich hat die lutherische Kirche das Element der Gemeinde nur ungenügend ausgebildet. Die Gemeinde hat zwar in ihr das wesentlichste Recht, welches allein ein unbedingtes Erforderniß aus dem allgemeinen Priesterthum ist, das Recht der Abwehr. Aber es fehlt ihr das Recht der Mitwirkung, der eigenen Thätigkeit, zu welchem die gläubige Gemeinde gleichfalls zu erheben ist. Und wenn auch jenes stille Aufnehmen des Wortes immer ein Zug der lutherischen Gemeinde bleiben soll, und alle Vielgeschäftigkeit, wie der Sinn, sich selbst als beständigen Urheber und obersten Herrn ihres kirchlichen Zustandes anzusehen, ihr fern bleiben mögen, so ist doch eine größere Mitwirkung der Gemeinde so wie ein stärkeres Bewußtseyn der Gemeindepflicht, namentlich der Pflicht zu Beiträgen, Opfer, Arbeit für die Kirche, auch für sie eine unabweisbare Anforderung, der gegenwärtig in der lutherischen Gemeinde noch wenig genügt ist.

Gleichwie in der reformirten Kirchenverfassung der Hang und die Gefahr nach dem Demokratismus geht, so in der lutherischen nach dem Territorialismus. Selbst der Mangel an Ausbildung des Gemeindeelementes hat nicht sowohl in dem klerikalischen Zuge, wie man anzunehmen pflegt, als in dem territorialistischen Zuge seinen Grund. Unter einem pastoralen Kirchenregimente hätte die lutherische Kirche nach ihren Grundsätzen gar nicht unterlassen können, auch die Theilnahme der Gemeinde auszubilden. Aber unter dem landesherrlichen Kirchenregimente

ſchien eben die Macht des Landesherrn eine hinreichende Abwehr der Clericalgewalt, und man hatte deshalb keinen Antrieb zur Betheiligung der Gemeinde. Aus den „frommen geeigneten Laien“, welche der paſtoralen Verwaltung beigegeben werden ſollten, wurden rechtskundige landesherrliche Beamte. Dazu übertrug ſich die ganze polizeilich-abſolutiſtiſche Richtung des ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts auch auf den kirchlichen Zuſtand und drückte auf das Gemeinderecht.

Der Demokratismus der reformirten und der Territorialismus der lutheriſchen Kirchenverfaſſung haben aber nur eine und dieſelbe Quelle. Das iſt jener Zug der ganzen Reformation, das geiſtliche Amt auf den Dienſt des Wortes zu beſchränken und das Hirtenamt, die Leitung der Kirche, von ihm abzutrennen. Nur hieraus kommt es in der reformirten Kirche, daß eine Macht des Laienelementes aufgerichtet iſt, die zuoberſt über dem geiſtlichen Amte dominiren ſoll. Nur hieraus kommt es, daß es in der lutheriſchen Kirche möglich war, das paſtorale Kirchenregiment, das in ihrem Geiſte liegt, aufzugeben, den Landesherrn aus einem Schutzherrn der Kirche zum Regenten derſelben zu machen und den dem Lehramte grundſätzlich zugeſchriebenen Beruf für das Kirchenregiment thatſächlich auf einen inneren Einfluß unter dem landesherrlichen Kirchenregiment zu beſchränken, der keine rechtliche Durchbildung und dadurch auch keine Verbürgung erhielt. Hat das Kirchenregiment ſein Centrum nicht mehr im geiſtlichen Amt, ſo fällt es nothwendig entweder an die weltliche Macht oder an die Maſſe. Daher kommt auch ein Zug von Verweltlichung, welcher der Kirchenverfaſſung beider Confeſſionen anhaftet; er liegt darin, daß die Macht der Regierung nicht von der Weihe des Amtes, von den apoſtoliſchen Vollmachten durchdrungen iſt. Es iſt danach auch ein Irrthum, daß die Vereinigung der reformirten und der lutheriſchen Kirchenverfaſſung die ächt kirchliche, die apoſtoliſche Verfaſſung ergebe. Beide haben einen gemeinſamen Mangel, der durch ihre Vereinigung nicht gehoben wird. Daß man den luthe-

rischen Territorialismus und den reformirten Demokratismus verbindet, giebt der Verfassung wahrlich nicht den ächt kirchlichen Charakter. Die ächt kirchliche Verfassung ergiebt sich vielmehr nur aus einer Vereinigung der lutherischen und reformirten mit katholischen aber evangelisch geläuterten Elementen. Nur wenn das Hirtenamt wieder in seiner ganzen Fülle anerkannt wird, als das den Dienst des Wortes, die Schlüsselgewalt und die Kirchenleitung zumal in sich schließt, und wenn seine Macht der Kirchenleitung im evangelischen Geiste ermäßigt wird durch die Mitwirkung der Gemeinde kraft des allgemeinen Priesterthums und im christlichen Staate durch den frei zu übenden Schirmberuf der Obrigkeit, nur das ist die wahrhafte Verfassung.

Die lutherische Consistorialverfassung und die reformirte Presbyterialverfassung gehören nun so sehr dem Geburtsakte der beiden Kirchen und ihrer Geschichte in den Epochen des größten Segens an, erstere ist noch überdieß mit den staatsrechtlichen Verhältnissen in Deutschland so verwachsen, daß der Gedanke ihrer Beseitigung bei der einen wie bei der anderen ebenso unweise als unerlaubt wäre. Dazu ist es der Haushalt im Reiche Gottes, daß, wenn gleich die Heilswahrheit immer eine und dieselbe bleibt, doch die äußere Gestaltung nicht mit einem Zeitpunkt, auch nicht dem apostolischen abschließt und so unverändert dieselbe bleiben müßte, sondern immer neue Schöpfungen, neue Weisen, den Grundverhältnissen unbeschadet, im christlichen Geiste hervorgebracht werden dürfen und sollen. Selbst wenn aus der Fülle der göttlichen Ordnung einzelnen Momenten in lebendiger energischer Ergreifung und besonderer Pflege ein einseitiges Uebergewicht zugewendet wird, so hat das ohne Zweifel, und besonders in dem jetzigen Zustand der Getrenntheit der Christenheit, seinen Werth und seine providentielle Rechtfertigung. Ein solches Moment ist in der reformirten Presbyterialverfassung, daß in ihr die Gemeinde als Ein Ganzes alle Kräfte spannt, um durch Aufrechthaltung der göttlichen Gebote in einem reinen Wandel Gott zu

verherrlichen. Ein solches Moment hat nicht minder die lutherische Consistorialverfassung, daß das christliche Volk in seinem ganzen Zustand und je nach seinen verschiedenen Elementen dem einen Zweck dient, die tröstliche und seligmachende reine Predigt des Evangeliums zu erhalten. Beide Verfassungen haben denn auch trotz Einseitigkeit und Gebrechen ihren Antheil an den Segnungen, die beide Kirchen in so reichem Maaße wirkten, und haben Anspruch auf unsre Pietät und unsre Treue. So sinne ich den Reformirten wohl an, ihre Lehre von den Sakramenten und von der Prädestination, aber ich sinne ihnen nicht an, ihre Presbyterialverfassung aufzugeben. Allein nichtsdestoweniger ist doch für die Fortbildung Bedacht zu nehmen, daß unbeschadet jenes ursprünglichen eigenthümlichen Beweggrundes und seiner mächtigen Wirkung die Fülle der Momente christlicher Verfassung und die Berichtigung, die in der Fülle liegt, erstrebt werde.

Für die lutherische Kirche ist demnach das landesherrliche Kirchenregiment mit Liebe und Treue festzuhalten; aber es sind auch die zurückgedrängten Elemente zu stärken, und dadurch wird jenes von selbst (wenigstens dem Erfolge nach) in seine naturgemäße Stelle treten und seinen so oft erprobten heilsamen Einfluß ohne Gefahr und ohne Trübung üben.

Es ist das Amt der Generalsuperintendenten zu besetzen und zu pflegen, als ein Amt, das auf das Bekenntniß der lutherischen Kirche gegründet und zur Wahrung desselben vorzugsweise berufen ist, und dem die Regierung der Kirche je nach seinem Antheil als Ausfluß der Seelsorge zukommt, dessen Recht es namentlich ist, die Ordination zu ertheilen und demzufolge auch die Ordination zu versagen. Darin liegt ein annähernder Ersatz für das eingebüßte Bischofsamt, und eine Vorbereitung, es, wenn einst der Zug der Kirche nach ihm geht, und Gott uns wirklich Bischöfe erweckt, wiederherzustellen. Dem entsprechend ist auch das Amt der Superintendenten zu stärken als geistlicher Mittelpunkt für einen Kreis von Pastoren und Gemeinden.

Es ist das Lehramt zu organisiren in Synoden, damit der lutherische Grundsatz, daß alle auf der Lehre beruhenden Anordnungen Berathung, ja Zustimmung des Lehramts in seinen anerkannten Vertretern erfordern, der wegen Mangels eines Organs des Lehramts keine Anwendung fand, nun sie finden könne.

Es ist das Gemeindeelement, wo der Zustand der Gemeinden sich dazu eignet, auszubilden. Hier ist aber durch den Geist der lutherischen Kirche, wie durch das apostolische Vorbild eine zwiefache Gränze gesetzt, welche den Uebergang in die reformirte Presbyterialverfassung ausschließt.

Fürs erste, in der Ortsgemeinde muß immer das Pastorat das oberste Ansehen, der eigentliche Sitz auch für die Kirchenregierung bleiben, darf solches nicht an ein Presbyterium d. i. ein Collegium, in welchem die Laien die Ueberzahl über dem Pastor bilden, übergehen. Es sind gläubige und fähige Männer aus der Gemeinde heranzuziehen, aber nicht als Träger eines andern selbständigen und ihnen eigenthümlichen Amtes gegenüber dem Pastor (gubernatores oder presbyteri entgegen dem minister), sondern nur als die Gehilfen des Pastors für eine bestimmte Seite seines ungetheilten Kirchenamtes, so daß ihnen nur die Ausführung unter seiner Leitung und Anordnung zukommt. Sie können die Gehilfen seines Presbyteriats oder seines Diakonats, und wo unter den Pastoren noch ein (geistlicher) Diakon bestellt ist, je nach ihrer Aufgabe zunächst diesem zugewiesen seyn. Es ist ferner der Pastor für bestimmte Vornahmen an eine Mitwirkung der Gemeinde zu binden, sey es, in Annäherung an die reformirten Verhältnisse, des Collegiums dieser Gehilfen, was auch in lutherischen Kirchenordnungen vorkommt (z. B. der Pommerschen), sey es der gesammten Gemeinde ohne Repräsentation. Letzteres entspricht mehr dem lutherischen Geiste und dem apostolischen Vorbild. Aber der Repräsentation oder der gesammten Gemeinde kann für solche Fälle nur zukommen, abzulehnen, anzuregen, die

höhere Stelle anzurufen, nicht aber durch Ueberstimmung dem Pastor entgegen selbst anzuordnen. Ueberdies ist es nicht lutherischer Grundsatz, daß die, welche dem Pastor als Gehilfen oder selbst als Repräsentanten der Gemeinde beigegeben werden, nothwendig durch die Gemeinde gewählt seyn müßten. Daher mögen sie, wo der Gemeinde das anvertraut werden darf, unter Mitwirkung des Pastors von ihr gewählt, außerdem auf Vorschlag des Amts vom Kirchenregiment bestellt werden.

Fürs Andre, die Synode muß an erster Stelle und in selbständiger Weise Ausdruck des Lehramtes seyn. Vor allem dürfen nicht die geistlichen Mitglieder derselben durch die Wahl der Gemeinde (Laien) bestimmt seyn, sondern, soweit nicht schon das Amt dazu beruft (z. B. Generalsuperintendenten), aus Wahl des Lehramtes selbst hervorgehen. Sodann dürfen nicht die geistlichen Mitglieder durch die weltlichen überwältigt werden. Ueberzahl der weltlichen ist deshalb schlechthin unzulässig. Ueberzahl der geistlichen Mitglieder hat selbst das schottische Vorbild für sich und ist jedenfalls in einer Zeit, da die Gemeinde erst allmählig herangezogen werden soll, das Entsprechende. Einen angemessenen Vorschlag macht Höfling, die Synode zu einem Drittel aus Laien, einem Drittel aus Pastoren, und einem Drittel aus Männern des Kirchenregiments zu bilden. Bei gleichheitlicher Zahl beider Elemente müßte wenigstens es dem geistlichen Elemente zustehen, wenn es mit Hilfe der Laien überstimmt ist, seinen auf der eignen großen Majorität beruhenden Beschluß herauszustellen und durch ein Veto zu wahren. Auch ist es gerade auf der Synode, daß dem Generalsuperintendenten ein ausgezeichneter Beruf zukommen dürfte, das Recht der Widersetzung gegen jede Neuerung, die dem Bekenntniß nicht gemäß ist. In der einen oder der andern Form muß die Selbständigkeit des Lehramtes gewahrt seyn. Sie entspricht dem apostolischen Vorbilde: erst die Apostel und Aeltesten, dann erst die Brüder. Sie entspricht auch der lutherischen Lehre. Die am weitesten gehenden Aeußerungen

lutherischer Theologen fordern Laienmitglieder auf der Synode, damit die Geistlichen nicht ihren Willen der Gemeinde aufdringen; aber daß umgekehrt die Laien der Geistlichkeit ihren Willen aufdringen, ist gewiß noch mehr gegen ihre Absicht, da sie doch dieser immer den vorzüglichern Antheil (potiores partes) zuschreiben*). Es ist hiernach mit allem diesem nicht auf eine Herrschergewalt des Amts über die Gemeinde abgesehen, sondern auf einen Schutz des Bekenntnisses und der Heiligthümer der Kirche durch das Amt wider Unglaube, Profanität und Sinn der Lockerung in den Gemeinden, und auf die Weihe für Kirchenverfassung und Kirchenregierung, die in den apostolischen Vollmachten ihren Ursprung, daher in dem Amte seinen Sitz hat.

Das aber versteht sich nach allgemein evangelischem Grundsatze von selbst, daß eine solche Betheiligung der Gemeinde an der Kirchenregierung nur dann zulässig ist, wenn sie im Glauben steht, und daß auch der Einzelne nicht zur Theilnahme an Ordnung und Leitung der Kirche berufen werden darf, wenn er nicht an ihren Erbauungsmitteln Theil nimmt, und seine Uebereinstimmung mit ihrem Bekenntniß bezeugt. So lange die Gemeinden, wie es jetzt der Fall ist, der überwiegenden Zahl nach dem Glauben der Kirche entfremdet sind, ist für das alles nur die leiseste und vorsichtigste Annäherung möglich. Unter den gegebenen Verhältnissen ein Synodalregiment aufrichten, heißt die Kirche, ihren Glauben und Bekenntniß und die ihnen entsprechenden Ordnungen dem herrschenden Geist der Zeit ausliefern.

Es ist hiernach anzuerkennen, daß die lutherische Kirche eine dauernd befriedigende Verfassung nicht erzeugt hat. Aber wenn sie ihren Beruf erkennt, das jetzt nachzuholen, so muß sie es in ihrem Geiste thun, und nicht in die Nachahmung reformirter Einrichtungen verfallen, die aus einem andern Geiste kommen. Lutherische Weise ist es, daß Leitung und Anordnung von dem gott-

*) Hollaz p. 1323.

geſtifteten Hirtenamte ausgeht und der Gemeinde die Mitwirkung zukommt. Reformirte Weiſe iſt es, daß Leitung und Anordnung der Kirche von der Gemeinde ausgeht, und ſie ſich dazu des Amtes als Werkzeug, ſey es zu ihrer eigenen Zügelung und Mäßigung, ſey es zum Ausdruck ihrer Geſinnung bedient. Nach lutheriſcher Kirchenverfaſſung, wenn ſie zur Betheiligung der Gemeinde ſich entwickelt, muß das Lehramt die Gemeinde aufnehmen, während nach der reformirten Kirchenverfaſſung die Gemeinde das Lehramt aufnimmt. Das heißt, dort macht das Amt als urſprünglicher Träger der Kirchenregierung die Gemeinde, die es gründet, zur Genoſſin, zum Mitträger, hier macht die Gemeinde als urſprünglicher Träger das Amt zum Genoſſen bez. zu ihrem Vertreter (Abgeordneten) für daſſelbe.

Hieraus erhellt denn, welche tiefe Beſchädigung die lutheriſche Kirche auch auf dem Gebiete der Verfaſſung durch die Union erleidet, wenn dieſe die Presbyterialverfaſſung in ihrem Gefolge hat. Es iſt das nichts Geringeres als die Vertauſchung ihrer tiefſten und eigenthümlichſten Principien mit den ihr gradezu entgegengeſetzten. Das wird dadurch nicht gemildert, daß man in der Unionsgerechtigkeit aus der lutheriſchen Kirche den conſiſtorialen Beſtandtheil herübernimmt, wie aus der reformirten den presbyterialen. Das territorialiſtiſche Element, das in den Conſiſtorien liegt, iſt keine Entſchädigung für jenes Uebergewicht des Laienelements über das geiſtliche. Dazu kommt, daß das, was die reformirte Synode noch jetzt vorzugsweiſe hält und trägt, die Erinnerung an eine großartige Zeit von Gottesfurcht, Sittenſtrenge, Glaubensheldenthum, aus der ſie dereinſt hervorging, in lutheriſchen Landen, wo die Synode etwas ganz Neues iſt, fehlt. Ueber dem allem ſind jetzt die Gemeinden unbeſtritten der großen Mehrheit nach überall dem Unglauben oder dem Indifferentismus verfallen, und in Folge deſſen der Union zugethan, die ſie, wenn auch mit Unrecht, für einen Bundesgenoſſen gegen den Glauben halten. Die Macht der Presbyterien und der von den Gemein-

den gewählten Synoden würde daher ohne allen Zweifel nach der Union drängen, und die tiefere Erkenntniß und das tiefere Glaubensleben, die jetzt in der lutherischen Kirche keimen, durch das mechanische Uebergewicht der Zahl unterdrückt werden.

Vierzehntes Kapitel.

Der Gegensatz in der Gottesdienstordnung.*)

Vor allem zeigt sich hier jener allgemeine Gegensatz der beiden Kirchen, daß die lutherische Kirche die Continuität mit der Gottesdienstordnung bis auf sie bewahrt, die reformirte Kirche dieselbe abgebrochen hat. Es geht eine ununterbrochene Ueberlieferung und Fortbildung durch den Cultus des Tempels, der Synagoge, der ersten christlichen Gemeinde, der orientalischen und der lateinischen Kirche. Jede Periode übernimmt ihn von der frühern und bildet aus ihm die neue Gestalt heraus. Hieran reiht die lutherische Kirche auch ihren Cultus an. Sie erkennt, daß die Kirche den Beruf hat, schöpferisch aus eignem Geiste unter Beistand des heiligen Geistes gottesdienstliche Weisen zu bilden, und eignet sich hierin die wahrhaft christlichen Erzeugnisse aller Zeitalter an, eignet sich namentlich die katholische Messe an, die selbst altkirchlich und eine Bereicherung des Altkirchlichen ist, und scheidet in ihr nur aus, was dem evangelischen Glauben widerstreitet, oder was gegen ihren eignen Geist an Ueberkünstelung oder sonstiger Entartung sich festgesetzt hat. Eben damit, daß die lutherische Kirche die liturgischen Schöpfungen bis auf sie anerkennt und bewahrt, ist sie selbst schöpferisch. Sie hat ganz besonders auf diesem Gebiete ihre Gabe bewährt. Sie hat, außer ihren Leistungen für Composition des Gottesdienstes, das Kirchenlied als integrirenden Theil des Gottesdienstes, hat den Choral geschaffen.

*) Vergl. Kliefoth „Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses".

Die reformirte Kirche dagegen machte für die Gottesdienstordnung tabula rasa, sie hob alles auf, was an liturgischer Weise bis auf sie von der Kirche erzeugt und geordnet war, und wollte auch ihre Gottesdienstordnung blos aus der h. Schrift schöpfen. Die Bibel sollte ihr zugleich Agende seyn. Dazu fügte sie dann noch das, was sie als den Gebrauch der ersten Gemeinden erkannte. Ob ihre historischen Forschungen hierüber richtig sind, muß ich dahingestellt seyn lassen; aber jedenfalls ist es zweierlei um die Wurzel, die eben den Stamm treiben will, und die Wurzel, von der man den Stamm abtrennt. In dieser „abstrakten Biblicität" (Kliefoth) enthält sie sich grundsätzlich jeder neuen eignen Gestaltung, jeder schöpferischen künstlerischen Anordnung des Cultus. Ja nach ihrer ursprünglichen Strenge enthielt sie sich jeder neuen Produktion geistlicher Liederweisen. Sie beschränkte sich auf das Absingen der Psalmen, die eben auch wieder nur Gottes Wort selbst, nicht ein Erzeugniß der Kirche sind, und wollte nicht Theil nehmen an dem Psalter, der in alle Ewigkeit fortgesetzt werden soll.

Für Inhalt und Gestalt des Cultus nun ist zunächst eine tiefe und durchgreifende Verschiedenheit die: die lutherische Kirche hat zur Basis des Cultus das in die Kirche gelegte Mysterium. Die Handlungen der Kirche an erster Stelle und die Handlungen der Gemeinde, die ihr entgegenkommen, in ihrem Zusammenschließen bilden dann die begnadende Wirkung des Gottesdienstes. Die reformirte Kirche dagegen, da sie dieses Mysterium nicht anerkennt, ist ohne solche Basis, ihr Cultus besteht mit Ausnahme der Predigt blos aus den Handlungen der Gemeinde, d. i. der versammelten Menschen. Die lutherische Kirche hat ein doppeltes göttliches Moment in ihrem Cultus: das innerliche des heiligen Geistes und das äußerliche der in Gottes Vollmacht handelnden Kirche; die reformirte Kirche hat blos das erstere, die äußerlichen Cultusakte sind blos menschlich, natürlich, blos Akte der Gemeinde.

Im lutherischen Cultus ist die Kirche als Institution in ihrer Continuität zu Apostolat und Pfingstgemeinde als ursprüngliche Gottesstiftung und in ihrer ökumenischen Stellung über allen Gemeinden das erste handelnde Subjekt. Die Kirche in diesem Sinn hat Vollmachten und Verheißungen, theils in ihrem eignen Namen die Seelen zu erziehen zum Reiche Gottes, theils in Gottes Namen seine Segnungen zu spenden. Die Kirche — (die lutherische Kirche betrachtet sich hierin als eine und dieselbe mit der Kirche vor ihr) — hat daher zur Erbauung der Christenheit nach eignem Plan einen Cyklus von Festen, in welchen alljährlich das Ganze des Erlösungshaushalts den Gläubigen vor die Seele geführt wird, sie je in die großen Momente desselben gleich als gegenwärtige Vorgänge versetzt werden — das Kirchenjahr. Sie hat für jedes Fest, jeden Sonntag hierzu auserwählte Bibeltexte — Perikopen, bestimmt, sowohl die Bedeutung dieses Tages lebendig zum Bewußtseyn zu bringen, als auch die ganze Christenheit in Einem Gedanken und Einer Empfindung zu sammeln. In jedem Gottesdienst aber ist eine Wechselseitigkeit des Handelns der Kirche oder bez. (bei Verwaltung der Sakramente) des Handelns Gottes durch die Kirche gegen den Menschen und des menschlichen Handelns gegen Gott. Die Verkündigung des Psalmspruchs als des Gedankens für dieses Fest (introitus de tempore), die Verlesung des Evangeliums und der Epistel Namens der Kirche vom Altar, der Friedensgruß an die Gemeinde, die Aufforderung an die Gemeinde zur Erhebung der Herzen und zur Benedeiung Gottes, die Verkündigung der Ehre Gottes im höheren Chor über der Gemeinde, die Absolution (diese freilich nicht zum Hauptgottesdienste gehörig), die Spendung des Segens, endlich die Austheilung des Abendmahls in lutherischer Form, daß der Geistliche im Auftrag Christi den Communikanten befiehlt: nehmet hin und esset u. s. w. — — das alles ist kein Handeln der versammelten Menschen, sondern der von Gott gestifteten Kirche über ihnen oder je in den betreffenden Stücken Gottes selbst durch

die Kirche. Dem kommt dann die Gemeinde entgegen durch ihre Anrufung des göttlichen Erbarmens, ihren Preis der göttlichen Herrlichkeit, ihr Glaubensbekenntniß, ihr Gebet, ihr Lied, ihr Amen. Der Geistliche, der, bald zum Altar gekehrt, Gott die Gebete und Opfer als Sprecher und Führer der Gemeinde darbringt, bald zur Gemeinde gekehrt, ihr die Verkündungen und Segnungen Gottes als Organ der Kirche spendet, dann wieder von der Kanzel kraft seines Amtes in persönlich freier Weise das Evangelium verkündigt, stellt diese Mannigfaltigkeit der im Cultus wirkenden Kräfte sichtbar dar. Dadurch entsteht denn auch eine mannigfache Gestaltung des Wechselverhältnisses und die liturgische Aufgabe, jene Kräfte und Thätigkeiten in der rechten Weise zu verbinden und zu ordnen, welche die lutherische Kirche sinnig und sinnanregend gelöst hat. Sie hat hierin zur Grundlage die katholische Messe; aber sie hat diese geläutert dadurch, daß die Kirche im Namen Gottes nicht das Opfer darbringt, sondern nur das Opfermahl vertheilt, und hat sie bereichert durch die Mitthätigkeit der Gemeinde, darunter ganz vorzüglich durch den Choral.

Dagegen die reformirte Kirche übt fürs erste nicht die leitende, selbständig die Mittel der Erbauung weckende und ordnende Thätigkeit. Was nicht in Gottes Wort selbst geboten und geordnet ist, das zu gebieten und zu ordnen, schreibt sie sich nicht die Vollmacht zu. Sie hat darum kein Kirchenjahr im lutherischen Sinn, daß jeder Sonntag durch die Kirche eine bestimmte Bedeutung erhält, ja sie wollte anfänglich selbst die hohen Feste abschaffen und bloß die Sonntagsfeier bestehen lassen, sie hat keine Perikopen, es scheint ihr unzulässig, daß sie den Geistlichen auf einen bestimmten Text weise, da Gott ihn nicht darauf gewiesen hat. Sie hält es, wo sie in ihrer äußersten Strenge besteht, nicht für zulässig, menschlich gedichtete Lieder in den Gottesdienst einzuführen, außer den zu Gottes Wort gehörigen Psalmen. Die reformirte Kirche übt aber fürs andere im Cultus auch nicht die Spendung göttlicher Segnungen kraft göttlicher Vollmacht. Blos die

Verkündung des Wortes Gottes übt der Prediger im göttlichen Auftrag; aber diese ist doch nur die Anbietung der Segnungen, nicht deren Ertheilung. Außerdem betrachtet sie sich blos als die Gemeinde, als die versammelten Menschen. Ihr Cultus besteht daher außer der Predigt nur in Akten, welche die Menschen in ihrem Namen gegen Gott vornehmen, nicht umgekehrt. Es sind dies nach Calvin's Einrichtung: Sündenbekenntniß (dem keine Absolution folgt), Psalmsingen, Glaubensbekenntniß, Gebet. Selbst der Segen soll, nach gewöhnlicher Ansicht in der reformirten Kirche, nicht vom Geistlichen der Gemeinde ertheilt, sondern vom Geistlichen mit der Gemeinde erfleht werden: „laßt uns ..... den Segen des Herrn erbitten und empfangen"*). Ja selbst das Abendmahl hat nur diesen Charakter. Im lutherischen Cultus ist es die äußere Handlung, die Vertheilung von Brod und Wein, durch welche Gott gegenwärtig ist und das Wunder vollbringt. Im reformirten Cultus dagegen ist diese Vertheilung von Brod und Wein etwas blos Natürliches, und nur der innerliche Glaube, der wieder ein Akt des Menschen ist, vollbringt, unter Beistand des h. Geistes, das Wunder. Der lutherische Cultus hält auch in dieser Hinsicht die Mitte zwischen dem katholischen und reformirten. Im katholischen vollzieht die Kirche das Opfer selbst, im lutherischen vollzieht sie nur die wunderbare Gnadenspendung aus diesem Opfer, im reformirten vollzieht sie gar kein Wunder,

*) Auch der neueste reformirte Liturgiker, und der gewiß seine Confession immer in der gedankenreichsten Weise auffaßt, Ebrard „Versuch einer Liturgik der reformirten Kirche" S. 42 sagt darüber also: „Die Theile des Gottesdienstes sind also folgende: 1. Morgenlied. 2. Sündenbekenntniß. 3. Bußvers. 4. Bittgebet. 5. Predigtlied (erste Verse). 6. Text und Predigt. 7. Predigtlied (letzte Verse). 8. Dankgebet. 9. Dankvers. 10. Segen. Man sieht, wie die drei (mit gesperrter Schrift gedruckten) speciellen Theile beisammen stehen und den Kern des Gottesdienstes bilden ....." Ebendaselbst heißt es S. 45: „Da der Geistliche schlechterdings nicht Priester oder Mittler ist, sondern des Segens ebenso bedürftig als jedes Gemeindeglied, so ist die einzig statthafte Form die, daß er (mit gefalteten Händen) mit der Gemeinde zusammen um den Segen bittet: Herr segne uns u. s. w."

sondern es sind blos die Menschen selbst inwendig und der h. Geist inwendig, durch welche das Wunder vor sich geht.

Ein zweiter unterscheidender Zug ist der: Der lutherische Cultus ist gleich wesentlich Predigt des Evangeliums, wie Adoration und Communion in vollständigster Weise. Der reformirte Cultus hat letztere nur in eingeschränktem Maaße. Es ist im reformirten Cultus das Abendmahl nur Versicherung der Predigt, im lutherischen Cultus die Predigt (abgesehen von ihrer selbständigen Bedeutung außerdem) Vorbereitung und Hinweisung auf das Abendmahl als einen über ihr hinausliegenden Höhepunkt des Cultus. Der lutherische Hauptgottesdienst ist deshalb, nach dem Vorgang der orientalischen wie der römischen Kirche, immer auf die Communion angelegt, auch wenn diese thatsächlich ausfällt; der reformirte Hauptgottesdienst ist schon seinem Begriffe nach vollendet auch ohne Communion, und wird außer an wenigen besonders dazu bestimmten Tagen Abendmahl gar nicht gehalten, ein Bedürfniß desselben, ein Verlangen der Menschen nach ihm ohnedas nicht anerkannt. Es ist ferner im lutherischen Cultus außer der Predigt noch eine Liturgie von selbständiger Bedeutung. Ihre Bedeutung ist die Verherrlichung Gottes und die Hingebung der Gemeinde an Gott z. B. die große und kleine Doxologie, das Sanktus; in der reformirten Kirche sind diese liturgischen Stücke fast alle beseitigt, selbst der Gesang ward von Zwingli verworfen*), dann anfänglich (in der Züricher Kirchenordnung) für überflüssig erklärt, und da er nachher doch

*) Zwingli Uslegen Art. 46. (S. 374) verwirft den Gesang in der Kirche zunächst, weil Gesang ohne Andacht Gleisnerey sey, und sodann gegen den Einwand, „so es aber mit Andacht geschieht", weil „der Mensch kein Werk schätzen soll, wie gut es sey" und weil die Andacht nicht so lange anhalten könne, als der Gesang. Dann heißt es unter andrem: „Item es hat auch Amos V. 23 das Singen im alten Testament verworfen. Thu' nur das gmürmel deiner gesangen hinweg, und das gesang deiner lyren will ich nit ..... Darum soll ihm niemand grausen lassen, ob er das rumoren aus den Tempeln laßt kümmen ..... Ade, mein Tempelgemürmel! .... Aber bis grüßt o frommes inwendigs gebet ....."

aufgenommen ist, wird er häufig nur als Unterstützung der Predigt aufgefaßt. Bloß das Gebet, das der Geistliche Namens der Gemeinde betet, ist das Moment der Adoration, welches dem reformirten Cultus wesentlich ist. Es ist dieses das andre Aeußerste gegen den katholischen Cultus; denn „im katholischen Meßritual erscheint alles, was dem Communionsakt vorangeht, nicht als ein in sich selbständiger Akt des Wortes, welcher sich dem Communionsakt voranstellt, sondern nur als eine liturgische Einleitung auf den letztern" (Kliefoth). Die lutherische Kirche dagegen behandelt diese verschiedenen Akte des Cultus alle als von selbständiger Bedeutung.

Ein dritter unterscheidender Zug endlich ist es, daß die lutherische Kirche die Kunst für den Gottesdienst verwendet und sich der Symbole für den Gottesdienst bedient, die reformirte Kirche dagegen das alles ausschließt*). Die reformirte Kirche verwirft zwar nicht die Kunst an sich, erkennt vielmehr in ihr eine Gottesgabe, aber für den Cultus gestattet sie ihr keine Stelle. Sie duldet keine Bilder, keine Cruzifixe in der Kirche, das ist ihr Götzendienst oder Gefahr des Götzendienstes. Ja ob es nur erlaubt sey, Bilder von religiösen Gegenständen überhaupt zu machen und zu haben, war schwankend, wie die zweite Züricher Disputation zeigt. Sie duldet, wo sie in ihrer Strenge besteht, auch keine Orgel- und Instrumentalmusik. Sie zerstörte auch in der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden alle Bilder und Orgeln, darunter zum Theil wirkliche Kunstwerke. Sie will keine künstlerische Kirchenarchitektur, sondern einfache Gebäude, stubenartige Räume. Sie will keine Kreuze, will keine Amtstracht der Geistlichen, will keinen Ausdruck der Andacht durch äußere Gebehrde, durch Knieen, Händefalten u. s. w., namentlich das Knieen beim Abendmahl verwirft sie als Anbetung der Hostie. Insbe-

*) Vergl. Gefken „Die verschiedene Eintheilung des Dekalogus" S. 30—121, dem ich auch die nachfolgenden Citate entnommen habe.

sondere macht die lutherische Kirche zum Mittelpunkte des Kirchengebäudes und der gottesdienstlichen Handlungen den Altar; die reformirte Kirche gestattet keinen Altar, sondern bloß einen Tisch zur Austheilung des Abendmahles. Der Altar ist das Zeichen des in die Kirche niedergelegten Mysteriums, er ist das Zeichen, daß auf Grund des ein für allemal geschehenen Opfers hier in göttlicher Vollmacht das Opfermahl ausgetheilt wird. Wo kein Abendmahl im lutherischen Sinn ist, wo die Brodaustheilung an sich nichts Göttliches ist, sondern blos die innere Glaubenserhebung während dieses Aktes das Wunder vollbringt, da hat auch ein Altar keinen Sinn. Der Tisch hat aber in der reformirten Kirche nicht, wie der Altar in der lutherischen, eine innere Cultusbedeutung, sondern bezweckt blos die genaue äußere Nachahmung des ersten Abendmahls nach jener allgemeinen Auffassung von Biblicität.

Einige Abtheilungen der reformirten Kirche haben sich von diesem ihrem Gepräge wesentlich entfernt, z. B. die englische Kirche. Die deutsche reformirte Kirche namentlich hat sich vielfach dem lutherischen Cultus sehr angenähert. Aber die leitenden Grundgedanken sind doch immer wirksam, und bleibt deshalb der Gegensatz zum lutherischen doch immer bestehen.

Es leuchtet ein, daß auch der Gegensatz im Cultus auf jenes Zwingli'sche Axiom über den Unterschied wahrer und falscher Religion zurückgeht, das Axiom, daß Heilswirkung nicht außer in Gott selbst und unmittelbar, also nicht in der Kirche, geglaubt, und daß Heilswirkung nicht durch Hilfe creatürlicher Mittel (Kunst, Symbole) gesucht werden dürfe. Die Verwerfung der bildenden Kunst wird zwar auf das zweite Gebot gegründet: „Du sollst Dir kein Bild, noch Gleichniß machen". Sie ist aber durch das zweite Gebot nicht gerechtfertigt, da das Gewicht nicht auf dem „machen", sondern auf dem darauf folgenden: „bete sie nicht an und diene ihnen nicht" ruht (vergl. o. S. 72), und hat auch in der That zu ihrem innersten Beweggrund gar nicht das zweite Gebot. Denn warum

dann die Orgeln verwerfen und zerstören, die doch gewiß in demselben nicht berührt sind? Sondern ihr innerster Beweggrund sind, allerdings unterstützt durch die Reaktion gegen den Mißbrauch und die Besorgniß vor der Versuchung, die Gedanken, daß es „Gotteslästerung sey, zu behaupten, daß die Bilder riefen und zögen zur Andacht, da doch nur Christus die Sünder rufe und Gott der Vater sie ziehe", daß man „angehebt bei den Creaturen suchen, das wir allein bei Gott sollend suchen", daß „wir sollen allein aus dem Worte Gottes geleert werden". Diese Gedanken passen allerdings auch auf Orgel und Musik, daß es der Ehre Gottes und Christi Abbruch thut, von ihnen Reizung zur Andacht zu erwarten. Die Bilder Christi insbesondere verwirft Zwingli, nicht weil er die Anbetung der Bilder, sondern weil er die Anbetung Christi selbst, nach seiner menschlichen Natur, für unerlaubt hält (s. o. S. 176): „Also erfindet sich, daß man Christum nit verbilden soll noch mag; denn das Fürnehmst in Christo mag nit verbildet werden, denn die Gottheit mag und soll nit verbildet werden. So soll auch seine bloße Menschheit nit geeeret werden mit solcher Eer, als man Gott eeret". Calvin hat hierin Zwingli auch gar nicht ermäßigt, da grade der Mangel an Sinn für Kunst und Poesie und selbst für Naturschönheit ein hervorstechender Zug seiner Individualität ist. Im äußersten Gegensatz hierzu ist Luther davon erfüllt, daß es der höchste und wesentlichste Beruf der Kunst ist, dem Cultus zu dienen: „Auch bin ich gar nicht der Meinung, daß durch's Evangelium alle Künste sollten zu Boden geschlagen werden und vergehen, wie etliche Abergeistliche fürgeben, sondern ich wollte alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste dessen, der sie geben und geschaffen hat" (Walch XIV. 230). Das Axiom Zwingli's ist es also, aus dem die Charaktere des reformirten Cultus sämmtlich ihren Ursprung nehmen. An diesem Axiom hat aber die reformirte Kirche nicht sowohl ein eigenthümliches bildendes Princip für den Cultus, sondern bloß eine Ein-

buße von Momenten, die wesentlich für den Cultus sind. Sie hat darin ein Hemmniß, die Gottesdienstordnung unbefangen und in voller Weise zu entfalten. Es liegt in den Akten, welche die Kirche kraft göttlicher Vollmacht vollzieht, eine Weihe, es liegt in den Akten der Adoration der Gemeinde eine Feierlichkeit, es liegt im Gebrauch der Kunst und der Symbole eine Erhebung der Andacht, auf alles das verzichtet die reformirte Kirche, es geht darum ein Zug von Kahlheit durch die streng reformirten Gottesdienste. Wenn die lutherische Kirche an der Verfassung eine ihrer unvollkommensten Seiten hat, so am Cultus eine ihrer vollkommensten. Hier galt es gerade, den ganzen Reichthum des Ueberlieferten, die Erzeugnisse frommer und geweihter Zeiten zu bewahren und zu sichten, nicht über Bord zu werfen, hier konnte gerade Luther's tief künstlerischer Genius sich bewähren. Umgekehrt, wenn die reformirte Kirche an der Verfassung ihre vollkommenste Seite hat (wiewohl nicht ohne Einseitigkeit), so hat sie am Cultus ihre mangelhafteste.

In Beziehung auf die Unionsfrage muß nun allerdings zugestanden werden, einestheils daß im Cultus beider Confessionen die Predigt das Wichtigste, Unentbehrlichste, Wirksamste ist, das in Ehrfurcht und gläubigem Verlangen angehörte Wort auch das Centrum der Adoration in sich schließt, anderntheils daß die Cultuseinrichtungen, wenn sie gleich aus dem Glauben hervorgehen, doch an sich selbst nicht Glaubenssache und Bekenntnißpflicht sind. Es ist z. B. die Weglassung des Introitus, der Doxologie, der Verlesung der Bibeltexte vom Altar oder die unpassende Verknüpfung der verschiedenen Stücke des Gottesdienstes nicht Verläugnung des Glaubens. Allein die lutherische Kirche, nachdem sie die Erkenntniß und den Besitz eines vollkommneren Cultus hat, darf doch solche nicht wegwerfen, darf nicht auf die Weisen der Gottesverherrlichung, nicht auf die Mittel der Erbauung, welche gerade ihre Gnadengabe und das Erzeugniß ihrer ehrwürdigen Vorzeit sind, verzichten, indem sie sich zum reformir-

ten Cultus oder etwa einer Mitte zwiſchen beiden verſteht. Es iſt daher eine Gränze, an welcher ſchon im Ganzen die Bewahrung des lutheriſchen Cultus zur Gewiſſensſache wird. Ueberdieß aber ſtehen beſtimmte Stücke deſſelben unmittelbar unter der Bekenntnißpflicht, indem ſie ſelbſt Bezeugung oder Bethätigung des Bekenntniſſes ſind z. B. Sakramentsformulare. Endlich kann die lutheriſche Kirche nicht in das willigen, was nach ihrem Dogma Menſchenſatzung iſt, in das Verbot der Bilder, Cruzifixe, Altäre u. ſ. w.

Drittes Buch.

Erörterung der Unionsfrage.

Erſtes Kapitel.

Die Gründe für die Union und deren Prüfung.

Wie das Weſen der Union die Indifferenzirung (Gleichgiltigerklärung) der Unterſcheidungslehren iſt, ſo geht die Beweisführung für die Zuläſſigkeit und Heilſamkeit der Union hauptſächlich darauf, daß dieſe Unterſcheidungslehren wirklich indifferent (gleichgiltig) ſeyen. Das geſchieht in mannigfacher Weiſe. In allen dieſen Weiſen aber ſcheitert ſie an der Thatſache und Wahrheit, daß dieſe Lehren eben nicht gleichgiltig, ſondern ſcharfe Gegenſätze und Gegenſätze in weſentlichen Stücken ſind.

Eine Art der Beweisführung iſt, daß ein Gegenſatz gar nicht beſtehe, daß auch in dieſen ſtreitigen Lehren eine weſentliche Uebereinſtimmung (consensus) und der Widerſpruch nur ſcheinbar, nur eine Verſchiedenheit der Faſſungen ſey. Dieſe weſentliche Uebereinſtimmung (den consensus) darzuſtellen, iſt denn auch das Beſtreben durch die ganze Geſchichte der Union. Alle ſolche Darſtellungen aber beruhen auf der Wahl zweideutiger Ausdrücke, durch die man den anderen Theil die Uebereinſtimmung mit ihm glauben macht, während man von derſelben weit entfernt iſt.

Der erſte Verſuch der Union wie der Darlegung des Conſenſus iſt der zu Marburg, und ſchon bei dieſer erſten Probe

zeigte sich die Union als unmöglich und der Consensus als eine Täuschung. Da die Einigung über den Abendmahlspunkt mißlang, wollte man wenigstens die wesentliche Uebereinstimmung im Uebrigen darlegen. Das geschah aber nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit. Man ging schon über viele ebenso wichtige Abweichungen hinweg, gleich als wenn nichts streitig wäre. Wegen der Abweichung über die Erbsünde wußte Zwingli im Vorgespräch Melanchthon zu beruhigen. Seine Abweichungen über Genugthuung, Glauben, Werke entgingen dem lutherischen Theil gänzlich. In der Lehre von Beichte und Absolution setzte man die Ausdrücke für die abweichenden Lehren „Beichte und Rathserholung", „Absolution oder evangelischer Trost", gleich als dasselbe neben einander. Aber auch in dem Gegenstand, auf welchen die ganze Aufmerksamkeit gerichtet war, in der Lehre von den Sakramenten ist das, was man als Consensus darstellte, keineswegs der Glaube auf beiden Seiten; sondern Zwingli unterzeichnete das alles nur unter Mentalreservationen. Denn nichts anders als das sind jene zu dem Consensus gemachten „kurzen Bemerkungen, die uns noch aus Zwingli's Feder aufbewahrt sind", und die der neueste Biograph Zwingli's jetzt veröffentlicht *).

*) Christoffel, S. 319. Ich gebe hier die wichtigsten. Im Consensus heißt es: „Daß die Kindertaufe recht und nothwendig sey, dieweil die Kinder durch sie zu Gottes Gnade und in den Schooß der Kirche kommen". Zwingli bemerkt dazu: „Das heißt diejenigen, die der Gnade theilhaftig geworden, werden mit dem Zeichen des Glaubens gezeichnet". Der Consensus lautet: „Daß auch das Sakrament des Altars ein Sakrament des wahren Blutes und Leibes Christi". Zwingli bemerkt: „Ein Sakrament, d. h. ein Zeichen des wahren Leibes und Blutes Christi, demnach ist es nicht der wahre Leib Christi selbst". Der Consensus lautet: „Desgleichen stimmen wir vom Brauch des Sakraments überein, daß das Sakrament ..... die schwachen Gewissen durch den h. Geist zum Glauben und zur Liebe bewegt". Zwingli bemerkt: „Der Sinn dieser Stelle ist folgender: wir sollen das Sakrament so halten, wie es Christus eingesetzt hat. Christus hat es aber zu seinem Gedächtniß eingesetzt, d. h. damit wir seinen Tod verkündigen, und wir ihm Dank sagen, ihn loben und preisen sollen, daß er gekreuzigt und gestorben ist. Diese Verkündigung gereicht uns zum Troste und zur Befestigung im Glauben". Unter Vorbehalt solcher

Eben dieſer Biograph ſagt dann: „Nachdem man dieſem Wunſche (des Landgrafen) zu willfahren beſchloſſen, wurde Luther auserſehen, dieſe Schrift abzufaſſen. Es war das für ihn in ſeiner Stimmung keine leichte Aufgabe: „„Ich will die Artikel aufs beſte ſtellen, ſie werden ſie doch nicht gut heißen““, meinte er in ſeiner Befangenheit. Er täuſchte ſich; denn die von ihm verfaßten Artikel wurden ſämmtlich, nach geringer Abänderung im Ausdruck, von den Schweizern angenommen". Jene Randbemerkungen Zwingli's aber zeigen deutlich, daß Luther nicht ſich „täuſchte", ſondern getäuſcht wurde, und daß er nicht mit „Befangenheit", ſondern mit klarem Blick über die Schweizer urtheilte.

In ähnlicher Weiſe ſuchte ſpäter Beza, als er in Deutſchland reiſte, um die Fürſten zur Intervention für die Waldenſer zu bewegen, in einer von ihm übergebenen Erklärung den Conſenſus darzulegen. Hierüber ſagt ſein für ihn begeiſterter Biograph: „Dieſe Erklärung aber iſt mit großer Kunſt und Dialektik von Beza ſo gehalten, daß ſie mehr die Meinung verdunkelt, als erklärt. Neben den damaligen lutheriſchen Stichworten „Subſtanz" und „reeller Genuß" ſteht das calviniſche Empfangen und Genießen durch den Glauben"*). Die Lutheraner ließen ſich dadurch wirklich auch für einen Moment einigermaßen bereden. Deſto mehr waren die Züricher entrüſtet, die damals eine wirklich ehrenwerthe, redliche Haltung behaupteten und weder die Lutheraner täuſchen, noch ihre eigene Lehre gefährden wollten. Bullinger ſchreibt darüber: „Confeſſionen ſollen klar und deutlich und durchaus nicht doppelzüngig ſeyn, beſonders in den noch ſtrittigen Punkten", und wieder „du weißt, daß ich unſeren Franzoſen nicht ohne Urſache mißtraue. Sie ſind unbeſtändig

Randbemerkungen kann ſich allerdings auch jeder Lutheraner erbieten, die Tetrapolitana oder den consensus tigurensis oder das Tridentiniſche Concil zu unterſchreiben.

*) Baum, Leben Beza's, I. 268.

und haben mehr als zuviel vom Geiſte Bucer's empfangen, der anſtatt bei dem einfachen Ausdruck der Wahrheit zu bleiben, das verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken in die Kirche gebracht hat"*). Der Verſuch Bucer's und nach ihm Melanchthon's, den Conſenſus herauszuſtellen, der hier als ein „Spiel mit zweideutigen Ausdrücken" bezeichnet wird, beruht eben, wie oben (S. 113) gezeigt worden, hauptſächlich auf der Zweideutigkeit der Präpoſition „mit". Durch ſolches Verfahren wäre es nicht ſchwer, auch den Conſenſus zwiſchen Katholiken und Proteſtanten herauszuſtellen. Man könnte ſagen: „Beim ſichtbaren Empfang von Brod und Wein, welche der Geiſtliche geweiht hat, empfangen wir unſichtbar Leib und Blut Chriſti". Da bliebe es eben zweideutig, ob das bei als „während", „durch" oder „in" zu verſtehen, es bliebe zweideutig, ob der ſichtbare Empfang des Brodes unter dem unſichtbaren des Leibes fortbeſteht oder in ihm aufgeht, es bliebe zweideutig, ob das welche nur Appoſition oder Cauſalverhältniß iſt, und könnte deshalb der Katholik, wie der Proteſtant ſeinen Sinn darin finden. Aber die Sprache iſt doch dazu da, die Gedanken auszudrücken, nicht ſie zu verbergen. Ehrlich gemeint war der Verſuch des Leipziger Geſprächs. Doch gehen auch hier die Ausdrücke der Reformirten vielfach weiter, als das wirkliche reformirte Bekenntniß, z. B. „vermittelſt des Brodes", und zeigt der letztliche Diſſenſus, daß man im vorhergehenden Conſenſus ſich irrte. Dagegen bei den „Kryptocalviniſten" in Sachſen war es durchdachte und berechnete Täuſchung, dadurch, daß ſie ihre Lehre für die Lehre Luther's ausgaben, dieſe zu beſeitigen.

Alle Verſuche, in den Unterſcheidungslehren einen weſentlichen Conſenſus zwiſchen Lutheranern und Reformirten darzuſtellen, beruhen entweder auf Unwahrhaftigkeit oder auf Mangel an Klarheit.

Am nächſten der Behauptung eines Conſenſus unter den

*) Ebendaſelbſt 279. 280.

Confessionen steht die Behauptung, daß die Unterscheidungslehren bloß verschiedene Lehrweisen („Lehrtropen"), also nicht wirklich entgegengesetzte Lehren seyen. Eine Verschiedenheit des Lehrtropus bestehe nun sogar unter den Aposteln selbst, wie dürfte sie ein Grund seyn, die Kirchen getrennt zu halten? Das beruht nun auf einem unrichtigen oder ungenauen Begriff von Lehrtropus. Verschiedene Lehrweise kann doch nur darin bestehen, daß von mehreren gleich wahren Momenten mehr das eine oder mehr das andere hervorgehoben wird, oder daß verschiedene Begründungen, die aber doch alle richtig sind, gewählt, oder daß der Zusammenhang nach verschiedenen Beziehungen, die doch alle gleich wahr sind, dargestellt wird. Es mag ein Apostel oder Evangelist mehr den Glauben hervorheben, der andere mehr die Nothwendigkeit der Werke, in denen der Glaube thätig seyn muß, der eine mehr die Rechtfertigung, der andere mehr die Heiligung. Es mag ein Apostel die Messiasqualität Christi mehr aus den Weissagungen und den Geschlechtsregistern, der andere mehr aus der göttlichen Herrlichkeit des Erschienenen darthun, der eine das Mittler- und Prieſteramt mehr in dem sühnenden Tode, der andere mehr in der ewig fortgehenden Fürsprache zur Rechten des Vaters hervorheben. In diesem Sinne bestehen allerdings unter den Aposteln selbst verschiedene Lehrweisen, und dürfen und sollen solche immerdar in der Kirche bestehen. Allein immer muß doch das Gelehrte selbst in Uebereinstimmung seyn. Wo das, was von dem einen gelehrt wird, dem, was von dem andern gelehrt wird, widerspricht, wo die eine Behauptung ist, wir empfangen den Leib Christi, die andere, wir empfangen ihn nicht, die eine, wir erhalten durch die Sakramente eine Gnade, die andere, wir erhalten sie nicht, wo der eine Theil dem andern sagen muß: „Du lehrst Aberglauben" und dieser wieder jenem: „Du hast nur den Schatten der gottgestifteten Gaben", da ist nicht verschiedener Lehrtropus, sondern entgegengesetzte Lehre. Der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche bezüglich des Verhältnisses

von Glauben und Werken, von Anſehn und Inhalt der h. Schrift („formellem und materiellem Princip") iſt eine bloße Verſchiedenheit des Lehrtropus. Dagegen der Unterſchied bezüglich des Abendmahls, der Schlüſſelgewalt, und bezüglich der Prädeſtination u. ſ. w. iſt ein Gegenſatz der Lehre ſelbſt.

Eine andere Weiſe, die Indifferenz der Unterſcheidungslehren zu begründen, iſt die, daß man ſie zwar als wirklich entgegengeſetzte Lehren anerkennt, aber ihnen die Wichtigkeit abſpricht, welche eine Trennung der Kirche rechtfertigen könnte. Das geſchieht ſo, daß man ſie für nichtfundamental, oder ſo, daß man ſie für bloß theologiſch und nichtreligiös erklärt.

Auf die Behauptung, daß dieſe Lehren nicht fundamental ſeyen, iſt auch ſchon in früherer Zeit die Union gebaut worden. Schon Quenſtedt klagt, daß die Synkretiſten (Unioniſten) dieſelben für nicht fundamental ausgeben. In neuerer Zeit iſt das aber ganz beſonders in den Vordergrund getreten, und die Hauptpoſition der unioniſtiſchen Parthei. Hierbei ſpielen aber ganz verſchiedene Vorſtellungen durch einander, und gerade dieſe Unklarheit giebt der Behauptung einigen Schein.

Der alte theologiſche Begriff von fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln iſt der, ob ſie Bedingung des Seelenheils ſeyen oder nicht *). Weil nemlich nach bibliſchem Ausſpruch Chriſtus der Grund (Fundament) unſeres Glaubens und Heils iſt, ſo folgerte man, daß der Complex der Dogmen, welche ſich auf Chriſtus und ſein Erlöſungswerk beziehen, Fundament der Glaubenslehre — fundamental — ſeyen, alles andere nicht fundamental **). Man unterſchied dann wieder unter

*) Articuli fidei alii sunt fundamentales, alii non fundamentales. Non fundamentales sunt qui illaeso fidei fundamento et ignorari et negari possunt; fundamentales vero sunt, qui ignorari vel negari salva fide et salute nequeunt. Quenstedt, I. 212.

**) Fundamentum fidei et salutis dogmaticum est complexus dogmatum divinitus revelatorum, quibus Christus, fundamentum fidei substantiale, et cum eo necessario connexa principia mediaque salutis explicantur. Hollaz, 46.

den fundamentalen ſolche, bei welchen nur die Läugnung, und ſolche, bei welchen ſchon die Unkenntniß das Seelenheil gefährde u. dergl. Als nichtfundamental aber betrachtete man nur ſolche, welche mit dem Heil in Chriſtus gar nicht zuſammenhängen, z. B. ob die Welt im Herbſt oder Frühling geſchaffen worden, ob der Fall der Engel aus Neid oder Hochmuth erfolgte u. dgl. *), die alſo in der That überhaupt gar keine Glaubensartikel ſind. So war die ganze Unterſcheidung in der That ohne Folge. Die neuere (unioniſtiſche) Theologie hat nun dieſe Begriffe beibehalten, daß nichtfundamentale Lehren ſolche ſeyen, welche die Seligkeit nicht bedingen; aber ſie behauptet, abweichend von den Aelteren, daß auch unter dem, was ſich auf Chriſtus und ſein Heilswerk bezieht, alſo unter den wirklichen und ſtärkſtbetonten Glaubensartikeln unſerer Bekenntniſſe eben ſo gut nichtfundamentale als fundamentale Artikel ſich finden. Davon wurde nun zunächſt die Anwendung gemacht, daß eben die Unterſcheidungslehren der beiden Confeſſionen nicht zu den fundamentalen gehören, und damit die Union begründet. Aber es wurde ſofort, da wirklich auch ein Stehenbleiben gerade bei dieſen Unterſcheidungslehren unfolgerichtig wäre, eine weitere Anwendung gemacht auf die noch ungleich ſtärkeren Gegenſätze im Gebiete des Proteſtantismus, um auch über dieſe hinweg die weſentliche Einheit der Kirche zu behaupten. Bei uns meinte man damit den enormen Abſtand, in welchem ſich die vom Rationalismus umkehrende Theologie immer noch zum chriſtlichen Glauben befindet, in England die Abweichungen unter den zahlloſen Diſſentergemeinſchaften ausgleichen zu können. Ja noch mehr, man ſchritt folgerichtig fort zu dem Unternehmen nicht mehr beſtimmte einzeln hervortretende Abweichungen für nichtfundamental zu erklären, ſondern umgekehrt in poſitiver Weiſe die fundamentalen Artikel erſchöpfend aufzuſtellen. Ein ſolcher Verſuch iſt das Ordinationsformular der Berliner Generalſynode

*) Hollaz, 53. Quenstedt cod. Auf Hunnius diaskepsis de fundam. weiſen dieſe Ausführungen alle zurück.

von 1846. Ein ſolcher Verſuch ſind die neun Artikel der Evangeliſchen Allianz.

In dieſer Schärfe hingeſtellt als „zur Seligkeit erforderlich“ und „nicht zur Seligkeit erforderlich“ oder „weſentlich und unweſentlich“ iſt die Unterſcheidung fundamentaler und nichtfundamentaler Lehren gar nicht zuläſſig. An ſich iſt jede Lehre, die Gott geoffenbart hat, zur Seligkeit erforderlich, jede ein Mittel und Kraft zur Seligkeit zu führen, und der Verzicht auf dieſelbe deßhalb eine Gefährdung der Seligkeit. Wie dürfte man annehmen, daß Gott Wahrheiten geoffenbart habe, die nicht Mittel und daher Erforderniſſe der Seligkeit wären, daß er gleichſam nothwendige (weſentliche), nützliche und zuletzt vielleicht Luxusartikel geoffenbart habe. Dagegen ob ein Menſch wirklich ſelig werde, das entſcheidet ſich überhaupt nicht nach ſeiner Lehre, ſondern nach ſeinem Glauben, nach ſeiner Seelenſtellung; aber Glauben und Seelenſtellung der Menſchen werden vorzugsweiſe durch die Lehre der Kirche bereitet und beſtimmt. Ob nun bei Läugnung einer beſtimmten Lehre ein Menſch ſelig werden kann, das hängt deshalb davon ab, was ſeine perſönliche Zurechnung bei der Läugnung und was ſeine innerſte Seelenſtellung in Folge der Läugnung iſt, und weit weniger davon, welcher Lehre ſeine Läugnung gilt. Möglicherweiſe kann einem Menſchen die Läugnung der Rechtfertigung durch den Glauben nicht zugerechnet werden, dem andern die Läugnung der Sakramente zugerechnet werden, ein Menſch die rechte Seelenſtellung zu Gott bei jener dennoch bewahrt und bei dieſer eingebüßt haben. Die Kirche aber kann nicht ihre Glaubenslehre nach der Rückſicht einrichten, ob die eine oder die andere Lehre von einem Menſchen ohne Gefahr der Seele entbehrt werden kann, ſie muß jede der ihr vertrauten Lehren, weil jede zur Bereitung für das Seelenheil dient, treu bewahren. Mit anderen Worten, für die einzelne Seele iſt nichts fundamental, als bloß der letzte glimmende Glaubensfunke, den nur Gott verſteht, und der ſich in keinen Artikel formuliren läßt;

für die Kirche iſt alles fundamental, was zu dem von Gott geoffenbarten Glauben gehört, der Eine ganze untheilbare Anleitung zur Seligkeit iſt. Vollends nichtig ſind jene Verſuche, poſitiv die Fundamentalartikel des Glaubens herauszuſtellen in Ausſcheidung des Nichtfundamentalen. Der Menſch kann leben ohne Arme, Beine, Augen, Ohren, Naſe. Man nehme aber einmal dem Menſchen alle dieſe nichtfundamentalen Glieder ſeines Leibes, ob er dann noch leben kann. Desgleichen auch die Kirche. Götz von Berlichingen hat ohne ſeine rechte Hand, Franz von Sickingen ohne ſein eines Bein mehr im Kriege ausgerichtet, als andere mit ihren vollen Gliedmaaßen. Aber darf ein Militair-Aushebungsgeſetz deshalb anordnen, daß rechte Hand und Bein nicht erforderlich (fundamental) für den Soldaten? — Die Unterſcheidung von fundamental und nichtfundamental in dieſem Sinn führt auch konſequent weit über die Union hinaus, und es hat ſich dieſe Conſequenz, wie erwähnt worden, bereits in weitem Maaße vollzogen. Denn mit welchem Recht will man dann die unirte evangeliſche Kirche auf Lutheraner und Anhänger des Heidelberger Katechismus beſchränken, und nicht auch die Baptiſten, Methodiſten, ja vielleicht die Quäker und die Unitarier in dieſelbe aufnehmen? Will man behaupten, daß die Lehrſätze dieſer Denominationen von der Seligkeit ſchlechthin ausſchließen? Und behauptet man das nicht, ſo ſind ſie ja nicht fundamental, ſo wenig als die Abendmahlslehre, und wie dürfte man dann von ihnen getrennt bleiben? Aber noch mehr, man wird, wie ich auf dem Kirchentag in Stuttgart ausgeführt habe, dann nicht Grund und Recht mehr haben, von den Katholiken getrennt zu bleiben. Denn es iſt reine Willkür, die Divergenzen unter den evangeliſchen Confeſſionen oder Denominationen für nichtfundamental und die zu den Katholiken für fundamental zu erklären. Soll der katholiſche Semipelagianismus fundamental ſeyn und der calviniſtiſche Prädeſtinismus nichtfundamental? Soll es fundamental ſeyn, im Abendmahl Brod und Wein zu läugnen, und nichtfundamental,

Leib und Blut Christi zu läugnen? Soll es fundamental seyn, mit den Katholiken zu den zwei biblisch begründeten Sakramenten noch fünf hinzuzusetzen, und nichtfundamental, das Eine Sakrament der Taufe in der ganzen Christenheit nicht anzuerkennen? Soll die katholische Ueberschätzung des geistlichen Amtes fundamental und die sektirerische Unterschätzung oder Läugnung des geistlichen Amtes nichtfundamental seyn? Sollen die katholischen Bestimmungen und Zusätze für den Heilsweg fundamental seyn, und die menschlich ersonnenen Wege des Heils durch einen sichtbaren Bußkampf und ähnliches nichtfundamental? Der große Kurfürst legte bei dem Berliner Religionsgespräch den Lutheranern die Frage vor: „Ob denn in den reformirten Confessionibus .... etwas gelehrt und bejaht worden, warum der, so es lehrt oder glaubt und bejaht, judicio divino verdammt sey, oder ob etwas darin verneint oder verschwiegen sey, ohne dessen Wissenschaft und Uebung der höchste Gott niemand selig machen würde?“ Dieselbe Frage mit demselben Recht hätte Ludwig 14. den Protestanten hinsichtlich der katholischen Confessiones vorlegen können. Durfte der Kurfürst daraus die Consequenz gegen die Lutheraner ziehen, daß sie nicht Grund und Recht hätten, den Reformirten die kirchliche Gemeinschaft zu versagen, so durfte auch der König daraus die Consequenz gegen die Protestanten ziehen, daß sie nicht Grund und Recht hätten, sich von der katholischen Kirche zu trennen.

Ein Anderes ist es nun, wenn man fundamental und nichtfundamental — wie auch schon das Wort lautet — dahin versteht, daß einige Lehren grundlegend, die andern von diesen getragen sind, und daß danach einige *mehr*, die anderen *weniger* auf die rechte Stellung zu Gott, also auf das *Seelenheil* *Einfluß* haben. So faßt es der angesehenste lutherische Dogmatiker Joh. *Gerhard*, indem er, abweichend von Anderen, dasjenige, was in der h. Schrift nicht für das Seelenheil erforderlich ist, überhaupt nicht zu den Glaubensartikeln rechnet, aber dann

unter den Glaubensartikeln fundamentale und minder fundamentale (fundamentales et principales — minus principales) unterscheidet *). In diesem Sinn ist die Unterscheidung richtig, es giebt einen höhern und geringern Grad der Wichtigkeit unter den Lehren, aber in diesem Sinn ist sie eine fließende, und es erhellt nicht die Berechtigung der Kirche eine hochwichtige Lehre wie die von den Gnadenmitteln aufzugeben, d. i. mit ihrem Gegensatz zu indifferenziiren, weil es Lehren von noch größerer Wichtigkeit giebt. Auch für den menschlichen Leib sind die Arme und Beine weniger fundamental als Gehirn und Herz und Lunge, ja sie bedingen wirklich nicht schlechthin das Leben. Darf deshalb der Mensch aus Connivenz sich Arme oder Beine abnehmen? Die wahre Erkenntniß von den Gnadenmitteln ist ein Glied in dem ganzen Leibe der großen christlichen Heilserkenntniß, die Gott der Kirche gewährt, und sie muß diese Gabe ebenso treu bewahren, als der Mensch jene ihm geschenkte Gliedmaaßen. Es giebt nun wohl Lehren von dem geringsten Grad der Wichtigkeit und des Einflusses auf den Weg zum Heil, gleichwie Glieder, deren Verletzung am wenigsten lethal ist, deren abweichende Bestimmung deshalb nicht Grund zur Kirchentrennung ist, z. B. das tausendjährige Reich, der Hades, die Gründung der Sonntagsheiligung auf göttliches Gesetz oder christliche Freiheit u. s. w. Daß aber zu diesen die Unterscheidungslehren der beiden Kirchen nicht gehören, ist einleuchtend **).

Es ist sonach keine redliche oder doch keine einsichtige Streit-

*) Gerhard, loci VII. 165.

**) Man kann auch unter den Glaubensartikeln solche unterscheiden, welche ein Princip aussprechen und in diesem das ganze Christenthum eingeschlossen (implicite) enthalten, und solche, welche die Explikation darlegen, und man könnte jene fundamental nennen. So ist es mit jenen Aussprüchen: „du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" und „wer da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen", im Unterschiede der explicirenden Bestimmungen, die durch die ganze h. Schrift zerstreut sind: wie er vom h. Geiste empfangen, zum Himmel gefahren, vom Anfang beim Vater war, der Welt Sünde getragen u. s. w. Aber auch in diesem Sinn

führung, wenn man uns unterlegt, wir erklärten das ewige Heil eines Menschen für abhängig vom lutherischen Dogma, und uns dann mit großer Emphase entgegenhält, das Heil eines Menschen hänge nicht an der Orthodoxie, sondern an der rechtschaffenen Buße und an dem Gebet im Kämmerlein u. s. w. Das alles erkennen und vertreten wir eben so gut, als unsere Gegner. Aber es handelt sich bei der Frage der Union nicht darum, ob ein Mensch durch Läugnung der lutherischen Lehre seines Heils verlustig gehe — was niemand behauptet — sondern darum, ob die Kirche Lehren aufgeben dürfe, die ihr zur sichern Bereitung der Menschen für das Heil anvertraut sind. —

Die Behauptung, daß die Unterscheidungslehren nur theologisch, nicht religiös seyen, geht noch weiter als die, daß sie nichtfundamental seyen. Denn danach wären sie nicht bloß in geringerem Grade, sondern ganz und gar nicht Glaubenssache, sondern gehörten bloß der Wissenschaft an. Die Unterscheidung von religiös und theologisch, dem, was der Kirche und was der Schule angehört, ist zuerst aufgestellt worden von Calixt, und er hat sie folgerichtig und in großartiger Weise nicht bloß auf den Gegensatz von Lutheranern und Reformirten, sondern nicht minder auf den Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten angewendet, aber dafür auch in bemessener Weise nicht zu dem Zwecke der Kircheneinigung, sondern bloß der gegenseitigen Anerkennung und Annäherung. Er erkannte sehr wohl an, daß unter

---

kann die Kirche ihr Bekenntniß nicht auf diese fundamentalen oder principiellen Artikel beschränken, und die explicirenden frei geben; weil jene ohne diese, oder wenn diese frei gegeben sind, ja keinen Sinn mehr haben. Es ist ähnlich wie auch die christliche Sittenlehre vom Herrn selbst in einem Fundamentalartikel gefaßt ist „liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst", aber die Kirche doch nicht sich auf diese Artikel beschränken und die zehn Gebote oder die Bergpredigt, welche die Explikation dieses Artikels sind, frei geben dürfte. Das war das Verfahren der Protestmänner von 1845, die einen solchen Ausspruch: Christus unsere Gerechtigkeit, Seligkeit u. s. w. allein als Symbol der Kirche beibehalten und alle besonderen Dogmen bei Seite setzen wollten. Ein solcher principieller Glaubensartikel ohne die explicirenden wird zur bloßen Phrase.

den Confessionen auch nach Beseitigung des Theologischen noch religiöse Unterschiede übrig bleiben. Calixt blieb damals mit seiner Auffassung allein und ohne Erfolg. Die Unterscheidung von religiös und theologisch ist deshalb der lutherischen wie der reformirten Kirche bis auf die neueste Zeit völlig fremd. Erst durch die theologische Richtung, die von Schleiermacher ausgeht, wurde sie wieder aufgenommen, und mit ungemeinem Nachdruck geltend gemacht. Hier wurde ihr aber auch ein neuer ganz bestimmter Sinn gegeben: „religiös" nemlich sey die Substanz der göttlichen Wahrheit, die nur auf Anschauung (Intuition) beruhe, „theologisch" dagegen die Auseinanderlegung dieser Anschauung in begrifflichen Bestimmungen für das menschliche Denken, die aber niemals der göttlichen Wahrheit adäquat seyen. Die Unterscheidung in diesem Sinn ist unverkennbar der neueren Philosophie entnommen, es ist Kant's Unterscheidung zwischen Intuition, welche allein der Wahrheit adäquat sey, und diskursivem Denken, dann Schelling's intellektuale Anschauung oder Spekulation, die selbst wieder auf Kant fußt, woraus sie stammt. Die Intuition oder intellektuale Anschauung im Sinn dieser Philosophen ist nun freilich nur Anschauung des bloß logischen zeitlosen Weltzusammenhanges, der das gerade Gegentheil alles Christenthums ist. Aber die Unterscheidung an sich und namentlich nach ihrer negativen Seite, der Unzulänglichkeit des diskursiven Denkens, paßt doch auch unter Voraussetzung der christlichen Weltanschauung vom lebendigen Gott und seiner Schöpfung und Weltregierung. Diese Unterscheidung hat deßhalb unläugbar ihre Wahrheit, und es muß in ihr ein Fortschritt gegenüber der ältern Theologie erkannt werden, welche auf ihre Begriffsbestimmungen bis in die letzte Zuspitzung gleich als die vollkommenste Darstellung der Wahrheit vertraute. Aber der Gebrauch, den jene neuere theologische Richtung von der Unterscheidung macht, ist ein unrichtiger, ein ungemessener. Nach ihrer Annahme sind nemlich nicht nur die Unterscheidungslehren der beiden Confessionen bloß

theologisch, sondern es ist das ganze evangelische Bekenntniß, ja es ist die h. Schrift selbst ein Gemisch von Religiösem und Theologischem, von göttlich Wahrem und menschlich Fehlbarem. Das führt über die Frage der Union im gewöhnlichen Sinne weit hinaus und ist füglich erst da zu erörtern, wo von der Union in besonderem Sinn dieser neueren theologischen Richtung gehandelt wird (4. Kap.). Hier ist vielmehr in richtiger Feststellung und bemessener Anwendung jener Begriffe zu prüfen, ob die Unterscheidungslehren bloß theologischer oder wirklich religiöser Natur sind.

Es ist allerdings zu unterscheiden zwischen dem Glaubensgehalte, den wir in unmittelbarer Anschauung besitzen, indem wir ihn auf Grund unseres eingebornen Gottesbewußtseyns aus der h. Schrift schöpfen, und der Darlegung, Vermittlung desselben in begrifflichen Bestimmungen für unser diskursives Denken. So z. B. die Anschauung des Gottmenschen, die wir unmittelbar und lebendig aus der h. Schrift schöpfen, legen wir dar in den begrifflichen Bestimmungen: eine Person, zwei Naturen, die Naturen unzertrennt und unvermischt, wesensgleich mit Gott u. s. w. Allein diese begrifflichen Bestimmungen, wenn sie auch aus einer wissenschaftlichen Operation hervorgehen — wie ja schon das gewöhnliche Denken nicht ohne einen wissenschaftlichen Bestandtheil ist —, so sind sie doch nicht Theologie im eigentlichen und hier gemeinten Sinn, nicht Theologie gegenüber der Religion. Sie gehören der Religion an, sie tragen den Glaubensgehalt, sind nicht Mittel für die Wissenschaft. Diese begrifflichen Bestimmungen sind nemlich nothwendig, sowohl um die Anschauung zu verdeutlichen, uns zum ganzen Bewußtseyn zu bringen, als noch mehr, um sie gegen Ausgleitung und Verirrung zu wahren, und um das gegenseitige gemeinsame Verständniß unter den Menschen herauszustellen. Sie sind deshalb gerade das Wesen und die Aufgabe des kirchlichen Bekenntnisses. Es ist ganz irrig, daß das Bekenntniß den Glaubensgehalt unmittelbar, d. i. in Form der Anschauung zu geben habe, das thut

ja ſchon die h. Schrift, und das giebt eben noch kein gemeinſam übereinſtimmendes Verſtändniß und keine Sicherung gegen falſches Verſtändniß, und gerade darum bedarf es des kirchlichen Bekenntniſſes. Dieſe begrifflichen Beſtimmungen und das diskurſive Denken, dem ſie angehören, ſind auch gar nicht im Gegenſatz gegen die Anſchauung, ſondern nur von ihr unterſchieden. Es giebt kein diskurſives Denken ohne alle Anſchauung und, auf Erden wenigſtens, keine Anſchauung ohne diskurſives Denken. In der h. Schrift ſelbſt, obwohl in ihr die Anſchauung in einem Maaße überwiegt, wie ſonſt nirgend, beginnen bereits die begrifflichen Beſtimmungen, die dann im Bekenntniß umgekehrt die Hauptſtelle einnehmen. So z. B. die begrifflichen Beſtimmungen des Athanaſiſchen Bekenntniſſes über die Perſon Chriſti haben bereits Anfang und Grundlegung im Evangelium Johannis, die begrifflichen Beſtimmungen über Glauben und Werke, Rechtfertigung und Heiligung, Geſetz und Evangelium haben Anfang und Grundlegung im Römerbrief und in der erſten Epiſtel Johannis Kap. 2 u. ſ. w. Um deswillen alſo, daß eine Lehre in begrifflichen Beſtimmungen beſteht, iſt ſie keineswegs bloß theologiſch und der Meinung frei zu geben, im Gegentheil alles Bindende und Ausſchließliche des chriſtlichen Bekenntniſſes beſteht und beſteht nothwendig in begrifflicher Feſtſetzung. Die Ausſcheidung, daß alles Begriffliche theologiſch und nur die Anſchauung religiös ſey, muß danach als irrig abgelehnt werden.

Nun aber führen dieſe begrifflichen Beſtimmungen aus ſich ſelbſt weiter. Obwohl ſie die aus der h. Schrift geſchöpfte unmittelbare Anſchauung verdeutlichen, ſo tragen ſie immer in ſich ſelbſt wieder neue Fragen, neue Probleme der Verdeutlichung. Die wiſſenſchaftliche Operation, welche ſie ergiebt, wird deßhalb mit Nothwendigkeit fortgedrängt, ſie in ſich ſelbſt zu zergliedern und ſie alle unter einander zu einem ſyſtematiſchen Ganzen der Erkenntniß zu verbinden. Das und nur das iſt Theologie im Unterſchiede der Religion, iſt Dogmatik im Unterſchiede des Be-

kenntnisses, ist die Verarbeitung des Glaubensgehaltes zu einer Glaubenswissenschaft. Hier, nicht aber bei jenen begrifflichen Bestimmungen des Bekenntnisses, ist die systematische Einheit, das Zusammenschließen zu einem Ganzen, die wissenschaftliche Beherrschung durch Principien eine selbständige Rücksicht und Zweck, und deßhalb das Ergebniß nicht mehr Sache des Gemeindebewußtseyns, sondern der Schule. Hier, und nicht schon dort, entfernen sich denn auch je mehr und mehr die begrifflichen Bestimmungen von der Anschauung, die unmittelbar aus der h. Schrift geschöpft ist, indem sie in ihnen und aus ihnen selbst zergliedert werden, und indem die Lücken des Geoffenbarten zum Zwecke jener systematischen Einheit durch menschliche Schlußfolgerungen ausgefüllt werden, und gehört das Ergebniß deßhalb nicht mehr in das Gebiet des bindenden kirchlichen Bekenntnisses, sondern der freien theologischen Bewegung. So z. B. die Lehre von der Ubiquität, von den drei Arten der Mittheilung der Eigenschaften, die Ausführung, ob Christus im Erdenleben auf den Besitz oder den Gebrauch der Allmacht verzichtet habe, ob die Entäußerung in der Menschwerdung an sich oder nur in dem Eingehen in den sündlichen Zustand bestanden. Alles das ist mehr oder weniger Zergliederung der aus der Schriftanschauung abgezogenen Begriffe in ihnen selbst, ist mehr oder weniger Ergänzung des in der h. Schrift Geoffenbarten durch Schlußfolgerung. Für alles das ist dann die Offenbarung der h. Schrift mehr oder weniger unbestimmt.

Daß vieles im Streite der Confessionen, nicht bloß der lutherischen und reformirten, sondern auch der evangelischen und katholischen, diesem Gebiete der Theologie und Schule angehört, hat Calixt mit vollem Recht behauptet. So wird man namentlich über die Concordienformel nicht anders urtheilen können, als daß sie in weitem Maaße das, was nur der Theologie angehört, in das Bekenntniß zieht. Eben das wird man wohl über die Apologie der A. C. urtheilen müssen. Es kann denn auch nach der

unwandelbaren Natur der Sache an dieſen beiden ſymboliſchen Schriften nur der Bekenntnißkern und nicht die theologiſche Umhüllung maaßgebend in der Kirche ſeyn. Allein fürs Erſte iſt doch die Gränze zwiſchen Bekenntniß und Theologie ebenſo wie die zwiſchen fundamental und nichtfundamental eine fließende. Die Theologie iſt doch nur die weitere Durchführung des Bekenntniſſes, wie das Bekenntniß ſelbſt auch wieder mit ein Erzeugniß der Theologie iſt, und auch in den äußerſten Ausläufern der Theologie iſt immer noch ein Fünklein aus der Offenbarung. Fürs Andere aber kann im Weſentlichen von den Unterſcheidungslehren der lutheriſchen und reformirten Kirche gewiß nicht geſagt werden, daß ſie nicht der Religion, ſondern der Theologie angehören. Ob die Sakramente Realitäten oder bloße Symbole ſind, ob im Abendmahl ein beſonderes Myſterium vollkommner geiſtiger und leiblicher Einigung geordnet iſt, oder auch hier nur ein geiſtiger Empfang nicht anderer Art als bei der Predigt iſt, ob uns allen von Gott die Seligkeit zugedacht iſt, oder ich möglicherweiſe von Gott ſelbſt an der Seligkeit verhindert bin, ob wir bei dem ſichern Bewußtſeyn einmal in der Gnade geſtanden zu haben, auch ſicher ſind, noch darin zu ſtehen, ob das geiſtliche Amt Vollmacht hat, im Namen Chriſti Sünde zu vergeben, in der Abſolution ein Segen der Verheißung liegt, das alles iſt wahrlich nicht blos theologiſche Durchführung, nicht blos Intereſſe der Wiſſenſchaft, ſondern iſt religiöſe Entſcheidung, iſt Glaubensgehalt, und iſt es nicht minder in der Begriffsform des kirchlichen Bekenntniſſes als in der Anſchauungsform der h. Schrift.

Man pflegt zu ſagen, den Unterſchied calviniſcher und lutheriſcher Abendmahlslehre könne die Gemeinde gar nicht faſſen, ſondern nur der Theologe. Allerdings iſt Calvin's Abendmahlslehre in ſich ſchwierig zu faſſen, nicht blos für die Gemeinde, ſondern auch für den Theologen. Aber ihren Unterſchied von der lutheriſchen faßt die Gemeinde und faßt namentlich die lutheriſche Gemeinde ſehr gut und ſicher. Gewiß viel ſchwerer iſt für die

Gemeinde der Unterſchied katholiſcher und proteſtantiſcher Rechtfertigungslehre zu faſſen. Ob wir durch die Liebe, die aus dem Glauben fließt (fides formata), oder durch den Glauben, der nothwendig die Liebe zur Folge hat, gerecht werden, ob wir ſo zur Erlöſung kommen, daß die zugerechnete Gerechtigkeit in uns die Heiligung, oder ſo, daß die wiedergewährte Heiligung die eingeflößte Gerechtigkeit bewirkt, das ſind doch noch ſubtilere Unterſchiede, als die des Sakramentsſtreites, und doch ſind ſie von ſo ungeheurer handgreiflicher Wirkung in Leben und Geſtalt der Chriſtenheit, und wird man nicht behaupten, daß ſie nicht religiös, ſondern nur theologiſch ſeyen!

Die Indifferenziirung der Unterſcheidungslehren läßt ſich ſonach nicht begründen aus ihrer innern Beſchaffenheit, daß ſie blos verſchiedene Lehrtropen, oder blos nichtfundamentale Lehren, oder bloß theologiſch, nicht religiös ſeyen. Man ſucht ſie nun aber auch durch einen geſchichtlichen Vorgang der apoſtoliſchen Zeit zu begründen. Einen ſolchen nemlich meint man in der ſchlagendſten Art an dem Beiſpiel der Judenchriſten und Heidenchriſten zu haben. Auch dieſer ſo tiefgreifende Unterſchied ſey geduldet worden und habe keine Trennung begründen dürfen. Man hätte aus dieſem Vorgang freilich eben ſo gut, wenn man damals die Einſicht gehabt hätte, die Union zwiſchen Katholiken und Arianern u. ſ. w. begründen und die ſchweren Streitigkeiten vermeiden können. Es wird dabei vor allem überſehen, daß der Unterſchied der Heidenchriſten und Judenchriſten kaum eine verſchiedene Lehrart, viel weniger eine entgegengeſetzte Lehre war, und daß, ſowie er das werden wollte, er eben *nicht* geduldet wurde. Die Judenchriſten, die das Geſetz hielten, Sühnopfer darbrachten, glaubten doch nicht hierdurch, ſondern allein durch das Sühnopfer des Sohnes Gottes Vergebung der Sünden zu erhalten. Petrus, an der Spitze des Judenchriſtenthums, ſpricht es aus: „wir glauben durch die *Gnade* des Herrn Jeſu Chriſt ſelig zu werden, *gleicher Weiſe* wie auch ſie“. Ihm tritt Jakobus bei. Desgleichen zeigt der Ebräer-

brief, daß den Judenchriſten nicht geſtattet wurde, von dem jüdiſchen Opfer irgend eine Heilswirkung zu erwarten. Umgekehrt erfüllte auch der Heidenapoſtel Paulus nach jüdiſcher Art ſein Gelübde in Jeruſalem, und will man daraus folgern, daß er damals ein anderes, judenchriſtliches, Dogma gehabt als das in ſeinem Römerbrief? Die Vorſtellung der Judenchriſten, daß das jüdiſche Volk den Kern in dem neuen Gottesreiche bilde, daß es zuerſt und als Volk in daſſelbe eingehen werde, iſt kein Dogma, iſt eine Vorſtellung über die providentiellen Wege Gottes, die uns nicht enthüllt ſind, und viele Heidenchriſten, namentlich in England, haben noch jetzt ähnliche Vorſtellungen. Der Unterſchied der Judenchriſten und Heidenchriſten iſt lediglich ein Unterſchied im praktiſchen Verhalten und dazu je für eine verſchiedene Lebensſtellung, daher nicht einmal eine wirkliche Abweichung. Die Judenchriſten nahmen an, daß für ſie das moſaiſche Geſetz noch bindend ſey. Der Herr hatte es ſelbſt beobachtet und eine ausdrückliche Entbindung hatten ſie nicht erhalten. Alſo allein um das von ihnen nach ihrer beſondern Führung einzuhaltende Verfahren handelte es ſich. Das und das allein war in der einen unzertrennbaren chriſtlichen Kirche den Judenchriſten geſtattet, und mit Recht geſtattet. Dagegen, ſo wie ſie daraus eine Lehrart machen wollten, ſo wie ſie eine gleiche Beobachtung von den Heiden forderten, oder auch nur den Juden ſie als Geſetz auflegen wollten, hörte die Duldung auf. Paulus ließ das Verhalten des Petrus bei dem Vorgange, welchen der Galaterbrief erzählt, nicht als einen verſchiedenen Lehrtropus neben dem ſeinigen beſtehen, ſondern „widerſtand ihm unter Augen", und Petrus mußte der wahren exkluſiven Lehre ſich fügen. Alſo das Judenchriſtenthum in ſeinem erlaubten Sinn, wie es die Judenapoſtel vertraten, iſt in gar keinem grundſätzlichen Widerſpruch mit der Anſicht des Heidenapoſtels, und das Judenchriſtenthum, welches eine Parthey und einen Gegenſatz gegen Paulus bildete, war eben nicht erlaubt. — Ferner war das, was die Judenchriſten bewog, ſich von den Hei-

denchriſten getrennt zu halten, das moſaiſche Geſetz, insbeſondere das über die Reinheit der Speiſen, in der That bereits von Gott aufgehoben und für den neuen Bund nicht giltig, wenn das auch den Juden erſt allmählich enthüllt wurde; dagegen der lutheriſche Glaube an die Sakramente und an die allgemeine Gnadenwahl iſt heute noch ſo giltig als in den achtzehn Jahrhunderten bis heute. Wäre er ein Irrthum, ſo müßte man nicht Union, ſondern Uebertritt zur calviniſchen Kirche fordern, iſt er aber Wahrheit, ſo kann man ihn doch nicht mit dem jüdiſchen Wahne, daß der Speiſeunterſchied im neuen Bunde gälte, in Vergleichung bringen. Die Verſchmelzung der Judenchriſten und Heidenchriſten war nicht die Indifferenziirung der beiden Vorſtellungen, ſondern die Aufhebung der jüdiſchen, wo bleibt dann die Parallele? — Endlich waren überhaupt Judenthum und Heidenthum tief untergeordnete Geſtaltungen, die vor der neu aufgegangenen Herrlichkeit des Gottesreiches gleich der Sternbeleuchtung vor der Sonne verſchwinden ſollten. Iſt aber etwa die Kirche der Union ein ſo ungleich Erhabenes und Herrliches über der lutheriſchen und reformirten? Stehen die Theologen der Union ſo hoch an Erkenntniß über Luther und Calvin, als die Verkünder des Evangeliums über den jüdiſchen Propheten und heidniſchen Philoſophen? Bietet die Union ganz neue Thatſachen der Offenbarung, einen bis dahin unbekannten und ungeahneten Weg des Heils? Wo iſt hier die überwältigende Macht und das göttliche Zeugniß, dem man das bisher heilig Gehaltene opfern darf wie dort? Nach allem dieſen hat das damalige Verhältniß zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten auch nicht die geringſte Aehnlichkeit mit dem jetzigen Verhältniß zwiſchen Lutheranern und Reformirten.

Es iſt ein anderer geſchichtlicher Vorgang in der Kirche, zu dem die Union zwiſchen Lutheranern und Reformirten wirklich in eine Parallele ſteht. Das iſt das Henotikon des byzantiniſchen Kaiſers Zeno. Gegen die Lehre des Concils von Chalcedon hatte ſich eine mächtige Parthey erhoben, welche lehrte, daß

in Christus nur Eine Natur sey (Monophysiten), es kam zwischen diesen und den Rechtgläubigen zu stürmischen Auftritten, da meinte Kaiser Zeno den Streit beizulegen durch ein Unionsbekenntniß (Henotikon), in welchem er durch unbestimmte Ausdrücke den streitigen Punkt umging, und das denn als der Consensus der streitenden Theile von beiden angenommen werden sollte. Wie die Rechtgläubigen es ansahen, war durch diese Umgehung in Wahrheit doch nur die monophysitische Lehre zum Siege gebracht. Der Patriarch von Constantinopel und andre ihm gleichgesinnte Bischöfe unterschrieben das Henotikon; aber die Kirche widerstand. Es richtete, wie später Justinian sich darüber ausdrückt, weit mehr Uneinigkeit an, als zuvor bestanden hatte, und mußte deßhalb auch zuletzt zurückgenommen werden. Dieses Henotikon war ohne Zweifel in der lautersten Absicht für Wohl und Einheit der Kirche unternommen, aber wäre es aufrecht erhalten worden, so wäre die Lehre von den zwei Naturen in Christo, an der jetzt doch die ganze Christenheit festhält, der Kirche abhanden gekommen. Wo immer ein kräftiges christliches Leben vorhanden ist, wird eine Union, d. h. eine Herstellung der Einheit ohne tieferes Herausstellen der Wahrheit durch bloße Indifferenziirung der Gegensätze oder Transigiren über sie, nicht durchdringen. So auch versuchte Wilhelm III. eine Union zwischen den Episkopalisten und Presbyterianern durch die Comprehensions-Bill; aber das Unternehmen scheiterte an dem Widerstand beider Theile.

Endlich ist es noch eine Begründungsweise für die Indifferenz der Bekenntnißunterschiede, daß man den Werth der Einigkeit so hoch stellt, daß dagegen die Bedeutung dieser Unterschiede, wie hoch immer man sie anschlagen möge, doch zurückstehen müsse. Diesen Werth legt man der Einigkeit theils an sich nach Joh. 17 theils gegenüber dem Katholicismus bei. Eine Einigkeit solcher Art aber ist es nicht, zu welcher die h. Schrift uns anleitet, und giebt es kein schwächeres Argument für die Union, als die Berufung auf Joh. 17. Vom „Einsseyn" durch die Indifferenziirung

der Glaubensgegensätze steht daselbst nichts, und darf man uns die Union mit den Reformirten, ohne daß diese ihr Bekenntniß ändern, aus Joh. 17 zumuthen, warum nicht auch ebenso mit den Katholiken, mit den Irvingisten, mit den Baptisten? Diese alle sind doch wohl nicht aus dem hohenpriesterlichen Gebete ausgeschlossen! Die h. Schrift will nur die Einigkeit auf dem Grunde der Wahrheit, und eine Einigkeit außer auf diesem Grunde ist auch nicht nach der Liebe, sondern gegen sie. Um den Preis, ein von Gott uns anvertrautes Gut und anbefohlenes Zeugniß aufzugeben oder zurückzustellen, dürfen wir die Gemeinschaft nicht erkaufen. Es ist ein großes Vorurtheil, daß Latitudinarismus Liebe sey. Er kömmt nicht aus der Liebe und führt nicht zu der Liebe. Daß die Anhänger der Union wenigstens kein Voraus vor Andern in der Liebe haben, das zeigen ihre Schriften und Reden gegen Diejenigen, die in Einfalt auf ihre lutherische Kirche nicht verzichten wollen. Gewisse Mahnungen derselben für die Liebe gegen den dogmatischen Streit machen den Eindruck eines Zurufs: laßt uns ohne Widerstand nach unsern dogmatischen Theorieen die Kirche ordnen und beherrschen und beschäftigt euch unterdessen mit der Liebe! Ihre Bereitwilligkeit zur Union ist darum auch nicht Ausfluß der Liebe, sondern daß sie entweder dem lutherischen Bekenntniß selbst entgegen, was meistens der Fall, oder aber von seinem Werth und der Pflicht, es zu bewahren, nicht in dem Maaße durchdrungen sind. Es ist darum eine ganz falsche Argumentation, sich hier auf die Liebe zu berufen, wo es allein auf die Zulässigkeit nach dem Glauben ankommt. Mit derselben Argumentation aus der Liebe beweisen die Rationalisten die Union mit Juden, Mohamedanern oder Deisten. Ueberdieß schließt die Weigerung der äußeren Kircheneinigung keineswegs das Liebesband zu den Reformirten aus. Im Gegentheil zeigt die Erfahrung — ich habe sie selbst gemacht —, daß wo keine Union bestand oder drohte, gerade das innigste Verhältniß zu den Reformirten war. — Am allerwenigsten kann der Kampf gegen Rom die Union

rechtfertigen. Wahrheiten aufgeben oder vergleichgiltigen, bloß um Bundesgenossen gegen einen gemeinsamen Gegner zu haben, das ist die Weise der Welt und der weltlichen Reiche, aber nicht die Weise des Christenthums und der Kirche. Es wäre Kleingläubigkeit, daß die göttliche Wahrheit, um zum Sieg zu gelangen, solcher Mittel bedürfte. Es wäre aber auch von vornherein Selbstvernichtung der Union, wenn sie ihr Einheitsbekenntniß nur als Coalition gegen den Katholicismus erklärte, ähnlich wie auf dem Kirchentag zu Berlin 1853 ein Redner sich zur Augsburgischen Confession bloß als Fahne gegen Rom bekannte. Sogar die Einigung der Liebe darf nur auf dem Boden der Wahrheit und des Glaubens geschlossen werden, wie sollte vollends eine Einigung der Feindschaft oder Gegnerschaft die Hinwegsetzung über die Wahrheit und die eigne Ueberzeugung rechtfertigen? — Weit eher könnte die Einigung gefordert werden zum gemeinsamen Kampf gegen den Unglauben der Zeit. Es ist nach menschlicher Betrachtung ein sehr ungünstiges Verhältniß, daß ein kleines Häuflein so weit vorgedrungen ist, in den Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Confession eine Sache des Gewissens zu erkennen, während die ungeheure Masse nicht einmal auf dem Boden des allgemeinsten Offenbarungsglaubens steht, und da bietet sich wohl der Gedanke dar, ob es nicht besser sey, daß alle nur überhaupt evangelisch Gläubigen sich unter Verzicht auf alles andere in diesem Allgemeinsten einigen als Eine Kirche gegen den Abfall. Allein Gott hat nun einmal die Kirche also geführt, und kommt es uns nur zu, unsere Pflicht auf seinen Wegen zu erfüllen, nicht selbst zweckmäßigere Wege zu erdenken. Es wäre das aber auch nach menschlicher Erkenntniß verfehlt. Man überwindet das menschliche Herz und überwindet die Welt nicht durch eine transigirende lavirende Gläubigkeit, sondern nur durch den vollen christlichen Glauben und die volle Treue gegen die erkannte Wahrheit, gleichwie man sie nicht durch eine anständige mäßige Sittlichkeit sondern nur durch die volle christliche Heili-

gung überwindet. Ein inneres Band unter allen Gläubigen ist darum allerdings durch dieſen ungeheuren Gegenſatz in der Zeit dringend geboten (Kap. 8); aber die Einigung zu einer Kirche und damit die Nichtbeachtung erkannter Wahrheiten würde nicht ſtärken gegen die Feinde des Glaubens, ſondern ihnen ſelbſt die Thore der Kirche öffnen (Kap. 7).

Wollte man aber ſelbſt zugeſtehen, was nicht zugeſtanden werden kann, daß die Einigkeit als ſolche ſchon ein ſo hohes Gut ſey, daß darüber die Wahrheit in den ſtreitigen Stücken zurückgeſtellt werden dürfte, ſo würde die angeſtrebte Union dennoch nicht gerechtfertigt ſeyn. Denn es handelt ſich ja, wie die Sache liegt, nicht um eine Union der geſammten lutheriſchen und reformirten Kirche, ſondern lediglich um eine Union derſelben in Deutſchland, alſo in dem Lande, in welchem die lutheriſche Kirche ihren eigentlichen Sitz hat, und die reformirte Bevölkerung im Ganzen ſehr gering iſt, ja um die Union in Landestheilen, da es kaum Reformirte giebt, z. B. in Pommern, wo fünf reformirte Gemeinden ſind. Es handelt ſich alſo darum, in Deutſchland, und nur in Deutſchland, der deutſchen Reformation das Eigenthum an ihrer Kirche zu nehmen, und ſie zum Miteigenthum der ſchweizeriſchen Reformation zu erklären. Ja, träte die geſammte evangeliſche Chriſtenheit aller Länder zuſammen in einem ökumeniſchen Concil und vereinigte ſich zu Einer ungetheilten, ununterſchiedenen, evangeliſchen Kirche, ſo möchte man, nach menſchlicher Weisheit, dieſes großartige Werk ein ſegensreiches nennen. Allein ſind denn etwa die reformirten Kirchen aller Länder und aller Schattirungen, in England, Schottland, Holland, der Schweiz, Frankreich bereit, auf die Union mit der lutheriſchen Kirche einzugehen? Mögen doch unſere unioniſtiſchen Theologen dieſe Kirchen bereiſen und ihre Conſenſusformulare anbieten, und wenn ſie die Zuſtimmung derſelben erlangt haben, ihre Confeſſionen dagegen auszutauſchen, dann erſt mögen ſie uns anſinnen, dieſelben gleichfalls nicht abzulehnen. Sie werden aber

ſchlechte Geſchäfte machen. Nicht bloß wird die engliſche Kirche nicht ihre 39 Artikel, die ſchottiſche, holländiſche u. ſ. w. nicht ihre Confeſſionen aufgeben oder für indifferent mit der unſrigen erklären laſſen, ſondern jede Sekte bis zur geringſten herab wird für ihre Stifter, einen Brown, Wellesley und bis herab zu den unbedeutendſten Männern, und wird für ihre Vorfahren ſo viel Anhänglichkeit und Pietät und für ihre Ueberzeugung ſo viel Treue haben, daß ſie ihr Bekenntniß und ſeine ausſchließliche Geltung nicht aufgiebt. Nur die Kirche, welche von dem Gründer der Reformation ſchlechthin, der da alle Andern überragt, von deſſen Geiſt alle Andern zehren, ihr Bekenntniß hat, und die wirklich das lauterſte und tiefſte Bekenntniß hat, nur ſie ſoll bereit ſeyn, ihr Erbe dahinzugeben. Es kommt der ganzen reformirten Kirche außer Deutſchland gar nicht in den Sinn, auch nur das geringſte lutheriſche Element in ſich aufzunehmen, auch nur im geringſten durch neutrale Formeln die Unterſcheidung zu indifferenziiren. Sie betonen mit der größten Entſchiedenheit ihr reformirtes Dogma als das Dogma der vollen fortgeſchrittenen Reformation. Selbſt wenn ſie wegen ihrer eigenen Zerſplitterung noch neben und außer ihren Kirchen ſich zu Bündniſſen vereinigen, wie die Evangeliſche Allianz, iſt doch immer der gemeinſame Todeskampf gegen das Pabſtthum und die gemeinſame Ablehnung des lutheriſchen Halbpabſtthums die ſtillſchweigende Vorausſetzung. Darum, wenn das Unionsſtreben in Deutſchland ſiegt, ſo iſt dadurch nicht im Geringſten die lutheriſche und reformirte Kirche vereinigt, ſondern die reformirte Kirche beſteht fort in ihrer alten Ausdehnung und ihrer alten Exkluſivität, es hat nur die lutheriſche Kirche in ihrem Hauptlande ſich aufgegeben, es verſchwindet nur die lutheriſche Kirche aus der Chriſtenheit. Und das wagt der deutſche Doktrinarismus für Union, für Herſtellung der Einen evangeliſchen Kirche über den Confeſſionen auszugeben!

Zweites Kapitel.

Das Intereſſe der Reformirten an der Union.

Die Quelle des Unionsſtrebens iſt eine dreifache: das Intereſſe der Reformirten, das Intereſſe des Pietismus, das Intereſſe der neuern „Vermittlungstheologie".

Außerdem iſt zwar die Union jetzt auch die allgemeine Loſung des Unglaubens — des Indifferentismus, Rationalismus, Pantheismus; aber dieſer will doch in der That nicht die Union, nicht eine evangeliſche Kirche, ſondern einfach Abſchaffung alles kirchlichen Bekenntniſſes, Abſchaffung des Bibelglaubens, ſohin des Chriſtenthums ſelbſt und mit ihm der evangeliſchen Kirche. Die Union iſt ihm nur der Vorwand, mit dem er ſich noch den Zeitverhältniſſen anbequemt bis dahin, daß er ſolchen Scheins nicht mehr bedarf.

Jene drei Triebfedern ſind aber untereinander ſehr verſchieden, und die Union ſelbſt iſt etwas ganz Anderes, je nachdem ſie aus der einen oder der anderen hervorgeht. Sie ſind deßhalb einzeln zu beleuchten. Die, welche in der Geſchichte zuerſt auftritt, iſt das Intereſſe der Reformirten.

Die Reformirten waren beim Ausbruch des Streites und wohl auch noch ſpäter zur Union, d. i. zur Kirchengemeinſchaft in Ueberſehung des Sakramentsſtreites geneigt, die Lutheraner wieſen ſie immerdar ſchroff ab. Daraus wurde die Anſicht abgeleitet, daß das Lutherthum die Intoleranz gleichſam zu ſeinem innerſten Weſen habe, und nie iſt dieſe Anſicht ſo verbreitet geweſen und mit ſolchem Nachdruck geltend gemacht worden als jetzt. Allein beurtheilt man die beiden Kirchen abgeſehen von der Unionsfrage, ſo ſtellt ſich das Verhältniß von Toleranz und Intoleranz gerade umgekehrt.

Die lutheriſche Reformation duldete am katholiſchen Kirchenbeſtande, was nicht Gottes Wort widerſtreitet, ſchonte der im

Herkommen gebundenen Gewiſſen, die reformirte kannte keine ſolche Rückſicht. Die Bilderſtürmerey war gewiß nicht ein Ausfluß von Toleranz. — Luther verkündete zuerſt in der abendländiſchen Chriſtenheit, daß man Ketzer nicht hinrichten, ſondern nur vom Orte entfernen müſſe. Calvin dagegen ließ Servet, nachdem er ihn ſchon vorher einem katholiſchen Ketzergericht denuntiirt hatte, als er heimlich durch Genf durchreiſen wollte, feſthalten und verbrennen. Aber auch gegen Bolſec, der bloß Calvin's Prädeſtinationslehre beſtritt, wollte er mit äußerſter Gewalt verfahren. Das ſcheiterte an dem Gutachten der anderen Cantone, und der Unmuth Calvin's und Beza's darüber iſt aus ihren Aeußerungen erſichtlich. Aber doch entging Bolſec nicht dem Gefängniß und der Verbannung. War die natürliche Verſuchung Luther's leidenſchaftlicher Eifer, ſo war die natürliche Verſuchung Calvin's Einbildung theologiſcher Unfehlbarkeit. — Blutige Verfolgungen, wie ſie in Schottland und England von Reformirten verübt wurden, finden ſich in der Geſchichte der lutheriſchen Kirche nicht. Die Entrüſtung und das Verfahren gegen die Kryptocalviniſten galt weniger ihrer religiöſen Meinung, als ihrem Betrug. Und waren etwa dieſe toleranter gegen die Lutheraner? Wo ihr Plan gelang, unterdrückten ſie, unter der Firma lutheriſcher Lehre, das Lutherthum und die Lutheraner. Crell, das einzige Blutopfer — deſſen Hinrichtung übrigens weit mehr den politiſchen als den kirchlichen Charakter trägt — hatte unter anderm, da er in der Macht war, einen lutheriſchen Pfarrer foltern laſſen, weil er ſich weigerte, den Exorcismus aufzugeben. Melanchthon ſelbſt, von dem ſich der Kryptocalvinismus in letzter Quelle herleitet, Melanchthon, der Mann „voll unerſchöpflicher Liebe und Milde“ (Heppe), gab dem Pfälziſchen Hofe das Gutachten, ſeine Abendmahlslehre mit gewaltſamer Unterdrückung der Lutheraner als die allein herrſchende aufzurichten. Melanchthon iſt es auch allein in Deutſchland, welcher Calvin zur Hinrichtung Servet's beglückwünſchte. Es iſt häufig die

Art der Männer des juste milieu, daß ſie ihre mittlere Anſicht, die vielleicht nur Mangel an Energie und Penetranz des Gedankens iſt, für Maaß und Harmonie der Seele halten, und in dieſem Wohlgefallen an ſich ſelbſt gegen die angeblichen Extreme keine Gerechtigkeit, viel weniger Milde kennen. — Am meiſten wird das Geſchrei von lutheriſcher Intoleranz darüber erhoben, daß Weſtphal dem aus England vertriebenen Reformirten, vielleicht äußerſten Reformirten, Lasky und ſeinen Genoſſen die Aufnahme verſagte. Aber hätte denn Calvin wohl eine ganze lutheriſche Gemeinde, einen entſchiedenen Führer an der Spitze, in Genf einziehen laſſen? Konnte er doch nicht einmal einen einzelnen Mann, der ſeiner Prädeſtinationslehre widerſprach, dort ertragen! Ueberdies verdient es bei Weſtphal nach dem damaligen Stand der Sache gewiß Entſchuldigung, wenn er von Lasky Aehnliches wie von Carlſtadt oder Thomas Münzer beſorgte. In der damaligen Gährung lagen die Sachen noch nicht ſo klar und geſchieden als wir ſie heute beurtheilen. — Die theologiſche Wuth, mit der von den Lutheranern in Schrift und Rede der Streit geführt wurde, iſt nicht zu vertheidigen. Aber es iſt von lutheriſcher Seite nichts geſchrieben, was an Bitterkeit Calvin's Schriften gegen Weſtphal oder an Unwürdigkeit Beza's Schrift gegen Heſſhuſius überböte. Dazu kann man es den deutſchen Bauerſöhnen nicht zurechnen, wenn ſie ſich plumper benahmen, als dieſe franzöſiſchen Edelleute, die größere Feinheit der Letzteren war darum doch nicht größere Beſcheidenheit oder größere Liebe. War aber damals die Polemik der Katholiken und gegen die Katholiken etwa anders? Es war der Geiſt und Styl des ganzen Zeitalters. Ueberdies waren die Lutheraner durchaus wahrhaftig, während auf der anderen Seite immer Ausdrücke gebraucht wurden, die bei dem ſtärkſten Diſſenſus den Schein des Conſenſus geben ſollten. Das beſtändige Wehren hiergegen ſteigerte nothwendig die Erbitterung.

Es kann danach nicht ein allgemeiner Zug von Toleranz ſeyn,

der die Reformirten zur Union geneigt, ein allgemeiner Zug von Intoleranz, der die Lutheraner abgeneigt machte. Sondern dieſes Verhalten der beiden Confeſſionen hat einen anderen Grund.

Die Union iſt ſchon an ſich ſelbſt betrachtet ein Sieg der reformirten Lehre über die lutheriſche. Denn die lutheriſche Lehre iſt in den Hauptſtücken des Diſſenſus überall Poſition, die reformirte dagegen Negation. Dort: wir empfangen den Leib des Herrn im Abendmahl, die Sakramente haben eine reale, eigenthümliche Gnadenwirkung, das Amt hat eine beſondere Vollmacht. Hier: wir empfangen *nicht* den Leib des Herrn im Abendmahl, die Sakramente haben *keine* eigenthümliche Wirkung, das Amt hat *keine* beſondere Vollmacht. Werden nun aber Poſition und Negation für indifferent (gleichgültig, unweſentlich) erklärt, ſo iſt ſchon dem Gedanken nach nicht die Negation, ſondern die Poſition aufgegeben. Ein Empfang des Leibes Chriſti, eine Gnadenwirkung der Sakramente, die man ebenſo gut glauben als nicht glauben darf, ſind kein Glaube mehr*). Die Union führt aber auch und aus demſelben Grunde im Erfolg dazu, daß die lutheriſche Lehre verſchwindet. Denn eine Glaubenslehre, von der das Gegentheil als ebenſo zuläſſig und berechtigt gilt, kann ſich nicht als Glauben erhalten. Es iſt ähnlich, wenn man den Glauben an die Gottheit Chriſti und die Lehre, daß Chriſtus nur ein aus-

*) Anders verhält es ſich allerdings mit der Prädeſtination. Hier iſt auf beiden Seiten Poſition, die Reformirten behaupten die Alleinurſächlichkeit Gottes, die Lutheraner die Allbarmherzigkeit Gottes. Hier gäbe daher die reformirte Kirche durch die Union ebenſo viel auf, als die lutheriſche Kirche. Wo die reformirte Kirche in der alten Schärfe und Exkluſivität an dieſen Lehren feſthält, da wehrt ſie ſich denn auch gerade ſo energiſch gegen die Union als die lutheriſche. Allein die Prädeſtination iſt doch nur ein Accidens der reformirten Kirche, wie gezeigt worden, ihr Weſen iſt nur ihre Lehre von den Sakramenten. Die reformirte Kirche hat ja deßhalb in vielen Ländern die Prädeſtination verworfen oder als offene Frage erklärt, ohne alle Rückſicht auf Union mit Lutheranern, aus eigener Würdigung, und hat damit ihr Weſen als reformirte Kirche nicht eingebüßt. Man kann daher nicht ſagen, daß ſie hieran auch ihre poſitive Lehre der Union zum Opfer brächte als Aequivalent für das Opfer der lutheriſchen Sakramentslehre.

gezeichneter Menſch oder Prophet geweſen, für gleichmögliche und gleichberechtigte Vorſtellungsweiſen erklärt, ſo hat man damit ſchon unmittelbar letztere als die Negation zum Siege gebracht, und muß auch nach allem natürlichen Verlauf die Vorſtellung von der Gottheit Chriſti je mehr und mehr verſchwinden. Es wird deshalb mit vollem Recht behauptet: eine Kirche, in welcher die Union durchgeführt iſt, iſt eine reformirte Kirche.

Dies und nur dies iſt der Grund, warum die ſchweizeriſchen Reformatoren die Kirchengemeinſchaft in Nichtbeachtung des Unterſchieds in der Sakramentslehre ſuchten. Wären die Lutheraner damals darauf eingegangen und ſo die beiderſeitigen Lehren von Haus aus als indifferent anerkannt worden, ſo wäre damit die ganze Reformation ſchweizeriſch geworden. Das war beiden Theilen klar. Aus eben dieſem Grunde iſt es noch heute eine nicht ſeltene Erſcheinung, daß reformirte Partheiworkämpfer in Deutſchland beides, ſtreng confeſſionell und eifrig unioniſtiſch, zugleich ſind. Sie ſuchen in beidem denſelben Zweck: daß die reformirte Kirche unverſehrt beſtehe und die lutheriſche vor ihr verſchwinde. Deßhalb iſt umgekehrt jetzt bei den Reformirten in Reichen, da ihre Kirche die herrſchende iſt, nicht die geringſte Neigung zur Union. Wenn aber in Reichen, da die Union den Reformirten zuſagt, die Lutheraner ſie ablehnen, ſo wird heute wie ehedem die Anklage gränzenloſer Intoleranz gegen ſie erhoben.

Wenn dem auch ſo wäre, daß eine Kirche von durchgeführter Union nicht eine reformirte, wie ich das eben dargethan, ſondern, wie man gewöhnlich annimmt, ein Drittes zwiſchen den beiden Confeſſionen oder eine Milderung beider iſt; ſo liegt doch darin ſelbſt ſchon, daß die Energie des Lutherthums in der Union aufgehoben iſt. Das wird deßhalb gar nicht beſtritten werden können, daß, wenn in den Ländern des lutheriſchen Uebergewichts, namentlich Deutſchland, die Union beſteht, während ſie in den Ländern des reformirten Uebergewichts (England, Schottland, Holland u. ſ. w.) nicht beſteht, im geſammten Proteſtantismus

der lutherische Geist gebunden und gedämpft ist, dagegen der reformirte Geist in voller Macht und Freiheit waltet, und dieses nothwendig auch auf Deutschland einen Rückschlag üben muß, in seiner Union das reformirte Element zu stärken und das lutherische Element noch völlig zu bewältigen. Wie immer man das Wesen der Union bestimmen mag, der praktische Erfolg der Union in Deutschland ist im besten Falle, d. h. wenn sie ihren evangelischen Glauben unversehrt bewahrt, eine Propaganda des reformirten Kirchthums in lutherischen Landen. Gewiß ist die Zahl der reformirten Partheiführer gering, die in Berechnung zu diesem Zweck die Union anstreben. Gewiß war das noch weniger die Absicht der Landesherren bei Einführung der Union. Aber es ist die Erklärung, warum im Allgemeinen die Reformirten in Deutschland die dargebotene Union annehmen und behaupten, und der Widerstand hauptsächlich auf Seiten der Lutheraner ist. Solche Propaganda des reformirten Kirchthums unter der Firma der Union ist aber kein berechtigtes Interesse der Reformirten, und der Widerstand gegen sie ist keine Intoleranz der Lutheraner. Alle Anerkennung, alle Gemeinschaft, die bei entgegengesetztem Bekenntniß zulässig ist, soll der Schwesterkirche gewährt werden. Aber die Uebergabe der eigenen Kirche ist keine Forderung der Toleranz. Seit mehr als zweihundert Jahren behaupten die drei Confessionen der Christenheit ihr Gebiet unverändert und ohne Wanken gegeneinander. Es ist kein Beispiel, daß zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen Lutheranern und Reformirten ein Uebertritt in Masse vorkäme. Selbst der Uebertritt einer Gemeinde gehört zu den seltenen, fast unerhörten Erscheinungen. Und nun soll über ganze Staaten, über Millionen von Seelen, welche bis dahin das eigentliche und blühendste Gebiet der lutherischen Kirche bildeten, durch einen Federstrich erklärt werden: die lutherische Kirche ist nicht mehr! Wenn dazu die Lutheraner, die von ihrem Glauben erfüllt sind und eine Liebe zu ihrer Kirche haben, nicht stillschweigen oder gar noch

freudig zuſtimmen, ſondern ihre Stimme erheben und ſich zum Aeußerſten wehren, gleich wie ein Menſch, dem es ans Leben geht, — ſollte das Intoleranz ſeyn?

Drittes Kapitel.

Das Intereſſe des Pietismus an der Union.

Die Union iſt ein Intereſſe des Pietismus. Wie es ſein Weſen iſt, das Gewicht mehr auf die Herzensfrömmigkeit als auf die correkte Lehre zu legen, ſo müſſen ihm die confeſſionellen Abweichungen in der Lehre, da ſich ein unmittelbarer Zuſammenhang derſelben mit der Herzensfrömmigkeit nicht ſofort darſtellt, von geringerer Bedeutung erſcheinen. Daß die Gläubigen eines Ortes oder Landes gemeinſam ihre Erweckung in einem frommen Wandel bethätigen, iſt ihm ein näher liegendes Ziel, als die Erhaltung der vollen reinen Wahrheit für die Chriſtenheit. In ſeiner urſprünglichen lautern Geſtalt geht nun der Pietismus hierin nicht weiter, als zu der wirklich begründeten brüderlichen Anerkennung der Reformirten und deren Bethätigung im Leben. Eine Einigung der Kirchen über die anerkannte lutheriſche Wahrheit hinweg gilt ihm noch als unzuläſſig. Das iſt namentlich die Stellung Spener's, des Gründers und würdigſten Repräſentanten des Pietismus. Aber bei der ſpäteren Steigerung des Pietismus, daß er das Chriſtenthum immer mehr in das Gefühl und die fühlbare Erweckung ſetzte, und immer mehr auf den Einen Punkt der Verſenkung in die Wunden Chriſti, mit Zurückſetzung alles Uebrigen, beſchränkte, kam man dazu, die Kircheneinigung für zuläſſig zu halten und bei Veranlaſſung ſie zu erſtreben. So geſchah es von Zinzendorf. Er bildete aus Lutheranern und Reformirten (bez. mähriſchen Brüdern) ſeine eine ungetheilte evangeliſche Brüdergemeinde, in welcher er die Confeſſionen bloß als verſchiedene Lehrtropen beließ. Das iſt das erſte Beiſpiel von

Union. Die Union Zinzendorf's hat jedoch zwei Züge, durch die sie sich von späteren Unionsunternehmungen unterscheidet. Fürs Erste ist ihm die Union gar nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel für seinen Zweck, eine christliche Gemeinde von innerer Erweckung und deren Bethätigung im frommen Wandel darzustellen. Nur um nicht Elemente, die für diesen Zweck geeignet und ohnedas so selten waren, entbehren zu müssen, vollzog er die Union. Er hatte kein Interesse an der Indifferenzirung der confessionellen Unterschiede an sich, sondern er indifferenzirte sie für ein anderweites höheres Interesse. Fürs andere gründete Zinzendorf seine Union nicht auf Zerstörung einer zurechtbestehenden lutherischen Kirche, sondern außerhalb aller bestehenden Kirchen als neuen Anfang. Auch nach Zinzendorf ging die pietistische Bewegung je mehr und mehr nach Union, und kam namentlich in Preußen vielfach dem Unionsstreben der Landesherren zustimmend, ja auffordernd entgegen. In unseren Tagen nun, als nach langem Tode der christliche Glaube wieder erwachte, trug er nur selten sogleich den confessionellen Charakter, sondern bei weitem in der Regel das Gepräge des Pietismus. Es war die Erweckung hauptsächlich von pietistischen Elementen ausgegangen. An der Brüdergemeinde, an den Stillen im Lande, an pietistisch angeregten Pastoren, lutherischen oder reformirten, hatte sich das Christenthum während des allgemeinen Abfalls forterhalten. Es führte aber auch die Lage der Gläubigen zu pietistischer Weise, zu Einschränkung auf die fromme Gesinnung der Einzelnen und Verbindung derselben als Einzelner. Die Kirche war nicht. Die große Gemeinschaft, die öffentliche Institution, stand unter der Herrschaft des Unglaubens. Wo aber nicht Kirche ist, da ist auch nicht Aufgabe der Kirche. In jener Periode konnten deßhalb naturgemäß die confessionellen Unterschiede nicht in Betracht kommen, es gab keine Confession, weil keine Kirche, es gab nur zerstreute gläubige Christen. Aber auch jetzt, nachdem in den meisten protestantischen Landen die Kirche selbst wieder auf dem

Boden des Glaubens aufgerichtet ist, besteht noch in weiter Ausdehnung die pietistische Richtung, und in Folge dessen denn das Interesse an der Union.

Das pietistische Interesse an der Union ist, von dem Einen, das Noth thut, nicht abgelenkt, an der Gemeinschaft in diesem Einen nicht gestört zu werden durch den confessionellen Unterschied und Streit. Der Pietismus eifert daher nicht für Einführung der Union; aber er will, wo sie besteht, sie erhalten, und will, sie bestehe oder bestehe nicht, keine Betonung der confessionellen Unterschiede. Dieses pietistische Interesse an der Union hat seine große Berechtigung. Die Hinweisung auf das Eine, das Noth thut, die Ende des 17. Jahrhunderts durch die ganze evangelische — ja selbst katholische — Christenheit ging, war von Gott. Wir dürfen den Hauch der Wärme, dürfen das Bewußtseyn einer tieferen Gemeinschaft unter den Gläubigen der verschiedenen Confessionen von damals nicht wieder aufgeben. Allein diese Hinweisung führt doch nicht zur Union. Die Kirche hat doch auch noch eine andere Aufgabe und eine andere ihr vorgezeichnete Bahn, als die Einzelfrömmigkeit und die wechselseitige Entzündung der Einzelfrömmigkeit. Sie hat das Reich Gottes als Ganzes und nach der Fülle seiner Herrlichkeit und der Fülle seiner Gnadenmittel zur Aufgabe. Sie hat eine Mission auch für die Völker und für das Leben der Völker in Staat, Wissenschaft, Kunst, Sitten. Für diese Ziele muß sie die gesammte geoffenbarte Wahrheit und die gesammte gottgestiftete Heilsordnung bewahren, und darf nicht ein Stück, sey es auch das Wichtigste, sich aussuchen. Ja es ist nach dem göttlichen Haushalt das Eine, das Noth thut, selbst getragen durch das Ganze der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Heilsordnung, und kann nur in und mit diesem Ganzen wahrhaft und dauernd gedeihen. Die Kirche muß mit ihrer ganzen Lehre und Wirksamkeit den Menschen fortwährend auf dieses Eine, Letzte, Entscheidende hinweisen, aber sie wird das nur dann genügend ausrichten, wenn ihre ganze Lehre und

Wirksamkeit der göttlichen Wahrheit und Ordnung entspricht. Wenn auch nach providentieller Führung in gewissen Zeiten ein Lichtpunkt, der Centralpunkt aus der Fülle der Wahrheit, gleichwie allein die Seelen durchstrahlt, und alles Andere wie im Dunkel bleibt, so darf man nicht in anderer Zeit, wenn die ganze Fülle wieder hell leuchtet, sich eigenmächtig auf jenen Einen Punkt beschränken. Was in jenen Momenten der göttlichen Anweisung zum Segen war, das würde jetzt zum Unsegen werden. Der Verzicht auf die lutherische Kirche, um dieses Eine, das Noth thut, ungestört zu pflegen, ist darum nicht bloß ein Verlust gottvertrauter Güter und Gnaden und Entziehung gegen gottgesetzte Aufgaben; sondern geht in der That auch gegen sein eigenes Ziel an. Die Erhaltung und Pflege der lutherischen Kirche, recht geübt, führt nicht ab von dem Einen, das Noth thut, sondern fördert es. Waren die Vertreter lutherischen Kirchthums, von Luther und Brenz an bis auf unsere Zeit, von dem Einen, das Noth thut, abgelenkt? Sind nicht in unsern Tagen, wie ich schon an einem andern Orte ausgeführt habe, gerade diejenigen, die man des äußerlichen Kirchthums anklagt, vorzugsweise Träger christlicher Erweckung? Die eifrigsten Lutheraner predigen nicht Confession und Kirche, sondern Evangelium. Das Missionswesen ist je mehr und mehr vom confessionellen Geiste getragen. Der Vereinsgeist ist ganz besonders von den Geistlichen angeregt, die am stärksten die Kirchlichkeit und das geistliche Amt betonen. Kirchlichkeit und erwecktes thätiges Christenthum fallen nicht mehr entgegengesetzten Partheien anheim, sie sind jetzt bei einer und derselben Parthei. Noch auch hebt die Erhaltung der lutherischen Kirche die Gemeinschaft mit andern evangelischen Confessionen in diesem Einen, das Noth thut, auf. Man hebe in Deutschland die Union auf, und gebe den Lutheranern ihre Kirche wieder zurück, so wird sich zeigen, daß sie auch das Pfund Spener's als einen Schatz ihrer Kirche erkennen und daß sie auch mit diesem Pfund zu wuchern nicht unterlassen werden. Auf der andern Seite,

wenn die lutherische Kirche in der Union untergeht und durch die Union unabweisbar alle Glaubenswahrheiten je mehr und mehr verschwimmen, so verliert auch dieses Eine, das Noth thut, je mehr und mehr an seinem Gehalt, es wird zur vieldeutigen Rede, und ist nicht mehr das Eine, auf das der Herr die Martha hinwies, das Eine, das die Reformation als die gute Botschaft aufs Neue verkündigte. Es ist eine Täuschung, zu meinen, man könne alle diese Fragen von Sakrament, Abendmahl, Prädestination, Kirche, Union, abweisen, um in dem Einen nicht gestört zu werden, wie man vor dreißig Jahren nicht durch sie gestört war. Man war damals nicht durch sie gestört, weil sie nicht zum Bewußtseyn kamen; nun sie zum Bewußtseyn gekommen sind, lassen sie sich nicht abweisen, und man wird nur dann wieder in dem Einen ungestört seyn, wenn man sie in bewußter und richtiger Weise beantwortet.

Aufnahme des pietistischen Elementes in die lutherische Kirche und dadurch veränderte Stellung der lutherischen Kirche gegen die Reformirten, nicht aber Untergang der lutherischen Kirche in pietistischer Union ist die wahre Aufgabe der Zeit.

Viertes Kapitel.

Die Union im Sinne der Vermittlungstheologie.

Die Union ist endlich auch noch das Interesse der sogenannten „gläubigen" oder „Vermittlungs"-Theologie. Damit verhält es sich also: Die Umkehr der Theologie in diesem Jahrhundert aus dem Unglauben, Rationalismus und Pantheismus zum christlichen Glauben erfolgte auf zweierlei Art. Einestheils erfolgte sie durch einfachen entschiedenen Bruch mit dem Unglauben und der ganzen vorgefundenen auf Unglauben gegründeten Wissenschaft. Anderntheils aber erfolgte sie durch das Unternehmen, aus der rationalistischen Theologie (oder Philosophie) selbst heraus durch

Ratiocination zum Glauben zu gelangen, also nicht im Bruch mit ihr, sondern in Anerkennung ihrer Grundlage, nach ihrem eigenen Verfahren, auf Einen Boden der Wissenschaft sich mit ihr stellend. Ersteres ist es, was man die kirchliche, letzteres, was man die gläubige Theologie oder Vermittlungstheologie nennt*). Das Wesen der Vermittlungstheologie ist hiernach der ununterbrochene Faden, mit welchem sie aus der rationalistischen und pantheistischen Theologie und Philosophie hervorgeht. In Folge dessen ist sie denn aber auch vielfach noch mit rationalistischen und pantheistischen Elementen durchdrungen und von ihnen getragen. Die wissenschaftlichen Axiome und Begriffe, die wissenschaftliche Grundansicht und wissenschaftliche Methode des Rationalismus und Pantheismus tritt ihr als ein zweites oberstes oder gar als ein noch höheres Princip zu der h. Schrift. Namentlich hat sie deßhalb mehr oder minder die Voraussetzung und Forderung, daß die Theologie, um wissenschaftlich zu seyn, die ganze Religionslehre aus Einem Gedanken in logischer Nothwendigkeit ableiten müsse. Dadurch tritt das logische Interesse, sowohl die geschlossene Deduktion als die Beherrschung durch allgemeine Kategorien und die Rückführung auf allgemeine Kategorien, so stark bei ihr hervor, die abstrakten Gedanken der Wissenschaft und die Unterbringung des Stoffes unter sie sind ihr ein nicht geringeres Anliegen als die gewaltigen Realitäten der göttlichen Offenbarung. Daraus kommt denn eine ihr eigenthümliche Verdünnung der biblischen Lehren. Eben darauf aber gestützt vindicirt sie sich vorzugsweise, wo nicht allein den Charakter wissenschaftlicher Theologie, und gesteht diesen wenigstens nach seinem vollen Maaße sowohl den alten lutherischen Dogmatikern als der jetzigen kirchlichen Theologie nicht zu.

Der Urheber und hervorragendste Repräsentant dieser Rich-

*) Dieser Gegensatz ist indessen nicht logisch schließend, und deßhalb sind durch die beiden Begriffe nur die zwei Hauptrichtungen der gegenwärtigen Theologie bezeichnet, keineswegs aber gehören alle Theologen unseres Zeitalters in den einen oder den anderen.

tung ist Schleiermacher. Bei ihm stellen sich deßhalb ihre Züge am deutlichsten dar. Er entwickelt seine „christliche Glaubenslehre“ ganz und gar nicht aus der christlichen Offenbarung, aus der h. Schrift, sondern indem er durch reine Vernunftdeduktion in philosophischer Weise aus einem obersten Princip — dem im menschlichen Bewußtseyn vorgefundenen absoluten Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß — die Ergebnisse ableitet, und sie nur nachher noch durch die Bibel allenfalls bestätigen zu lassen sucht. Es ist jene Grund-Position — Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß — nicht aus der h. Schrift, sondern nur aus der innern Erfahrung und der Beobachtung des Bewußtseyns (also philosophisch) gefunden, und es sind alle weiteren Positionen nicht aus der h. Schrift, sondern nur aus der Analyse dessen, was in dem Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß als gefordert oder zulässig liegt, gefunden. Er fragt gar nicht darnach, ob die Auferstehung Christi in der h. Schrift stehe, ob der auferstandene Christus nach ihrem Zeugniß von Petrus und den Jüngern und zuletzt von Paulus gesehen worden, das alles ist für ihn gleichgültig; sondern er untersucht bloß, ob das menschliche Erlösungsbedürfniß die Auferstehung erheische, und nach langem hin und her Ueberlegen hierüber kommt er zu dem Ergebniß, daß dieses doch wohl der Fall seyn könnte, und läßt dann die Auferstehung zu. Dagegen findet er das nicht hinsichtlich der übernatürlichen Zeugung Christi und er läßt sie danach fallen, unbeirrt darum, daß sie in der h. Schrift steht. Es ist nicht Gottes uns vielleicht unerforschlicher Rathschluß, sondern allein die wissenschaftliche Deduktion aus dem Abhängigkeitsgefühl das Entscheidende darüber, was sich begeben hat und was sich begeben durfte. Seine christliche Glaubenslehre hat daher ganz den wissenschaftlichen Charakter und die Methode wie die philosophischen Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, d. i. den aprioristischen, aus einem Gedanken, aus einer im Bewußtseyn vorgefundenen Thatsache „in unaufhaltsamen von außen nichts hereinnehmenden Gange“ das Ganze der

Erkenntniß zu finden, und ihr Inhalt ist eine merkwürdige Zusammensetzung der spinozistisch-fichte'schen Weltanschauung, als welche ihm in der Vernunft unabweislich liegt, mit christlichen Elementen, die er aus den Thatsachen des Bewußtseyns, dem Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürfniß, ableitet. Diese sind denn auch immerhin dürftig genug. Die Person des Erlösers, der historische Christus, wird zwar, im stärksten Verstoß gegen die Deduktion a priori, als Gegenstand und Mittelpunkt der Religion anerkannt, und zwar nicht bloß zur philosophischen Construktion der Weltgeschichte, wie bei Hegel und früher bei Schelling, sondern aus religiöser Anforderung und zu ihrer Erfüllung, — und das ist das große Verdienst Schleiermacher's um die Wiederherstellung der Theologie; aber er wird doch nicht als Gottessohn, als „übernatürlich" und „übervernünftig" anerkannt, sondern bloß als der vollkommenste Mensch, als „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft". Der h. Geist ist nicht die dritte Person in Gott, sondern der Geist der christlichen Gemeinde. Ja selbst von Gott dem Vater ist es schwankend und ungewiß, ob er als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde oder nicht vielmehr als die allgemeine Substanz (das Allseyn) Spinoza's aufgefaßt ist. Die Thatsachen der Offenbarung, „die Wunder und Weissagungen", werden geläugnet oder doch für offne Fragen, für „etwas der Dogmatik Fremdartiges" erklärt. Die Urkunden des alten Testaments werden als der Dignität und Würde des neuen Testaments entbehrend, als eine überflüssige Autorität, das Judenthum als dem Christenthum ebenso fremdartig, ebenso außer Zusammenhang mit ihm als das Heidenthum bezeichnet. Die Begriffe und Lehren der Heilsordnung, Sünde, Fall, Buße, Glaube, Versöhnung und Genugthuung werden sämmtlich in einem ganz andern Sinn genommen, als sie ihn in der gesammten Christenheit aller Confessionen haben. Die Umkehr zum Christenthum aus dem vorgefundenen Rationalismus heraus und danach der gemeinschaftliche Boden mit diesem zeigt sich ganz

vorzüglich auch darin, daß aus dieser Glaubenslehre alles Uebernatürliche ausgeschieden ist mit einziger Ausnahme der gleichfalls noch sehr problematisch gehaltenen Auferstehung Christi.*) — Wie hoch immer das Verdienst Schleiermacher's anzuschlagen seyn mag in dem, was er der Theologie geleistet, theils für jene Zeit in Bereitung eines Ueberganges, theils in mittelbarer Weise durch Anregung von Gedanken, die bei richtiger Verwendung zum bleibenden Gewinn werden können; so ist doch das gewiß, als wirkliche christliche Glaubenslehre kann seine Lehre nicht gelten und gilt sie auch nicht mehr in der ganzen gläubigen Christenheit.

Auf Schleiermacher folgte einerseits seine eigentliche Schule. Diese bewahrt seine Lehre genau wie er sie gab, sie steht aber dadurch an Positivität und christlichem Gehalt hinter dem Meister zurück, daß sie nicht wie er gegen die Irreligiösität des Zeitalters, sondern gegen den inzwischen über ihre Stufe hinausgeschrittenen Glauben Front macht. Die „Brücke" (wie Schleiermacher bezeichnet zu werden pflegt), die dereinst vom Ufer des Unglaubens zu dem des Glaubens führte, führt jetzt viel häufiger zurück von dem Ufer des Glaubens zu dem des Unglaubens.

Andererseits folgte die Theologie, welche jetzt vorzugsweise „Vermittlungstheologie" oder wohl auch „gläubige Theologie" genannt wird. Sie kommt in ihren hervorragendsten und positivsten Vertretern (Nitzsch, J. Müller u. s. w.) zu einer wirklich evangelischen Glaubenslehre. Aber im Allgemeinen haftet doch an ihrem Standpunkt und geht durch ihre Leistungen jener Einfluß rationalistisch-pantheistischer Philosophie. Sie will das Einheitsband zu der Wissenschaft der ungläubigen Periode nicht aufgeben. Wie Schleiermacher nicht mit seinen Vorgängern, den völlig unchristlichen Philosophen, bricht, so bricht sie nicht mit Schleiermacher. Die „deutsche Zeitschrift", ihr

*) Die nähere Ausführung dessen und den Nachweis des durchgehenden Widerspruches in Schleiermacher's ganzer Auffassung siehe in meinen Fundamenten einer christlichen Philosophie. S. 185 ff.

litterariſches Organ, leitet ſich (in der Vorrede) ein durch ein Bekenntniß zu Schleiermacher. Darum ſpielen denn in ihr mehr oder weniger die Schleiermacher'ſchen und bald auch die ihnen ſo verwandten Hegel'ſchen Gedanken. Es droht immer, daß das Göttliche und das Menſchliche, welche ſich durchdringen, an die Stelle des Sohnes Gottes, der ins Fleiſch gekommen, treten, aus dem Gottmenſchen ein Urmenſch wird — daß die Kirche nicht die Anſtalt zum ewigen Heil, nicht Träger und vorläufige Geſtalt des Königreichs Gottes, ſondern ſittliche Lebensgemeinſchaft (Verbindung zum moraliſchen Handeln) der Menſchen unter dem Beiſtand Gottes iſt — daß das chriſtlich Specifiſche der Rechtfertigung aus dem Glauben in das allgemeine Triviale der Rechtfertigung aus der Geſinnung umſchlägt, die Sühne nicht in das ſtellvertretende Leiden Chriſti, das Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit genug thut, ſondern in ſein vollkommenes Handeln, das dem religiös-ſittlichen Ideal genug thut, und in die Anregung der Menſchen zu Gleichem, die davon ausgeht, geſetzt wird — daß Schöpfung und Erlöſung nicht als freie Werke und Veranſtaltungen Gottes, ſondern als ein immanenter Prozeß des Göttlichen im Natürlichen und fortſchreitender Sieg des Göttlichen über das Natürliche erſcheine, demgemäß auch die Wunder nicht als Thaten Gottes anerkannt werden, mit denen er das Naturgeſetz durchbricht, um zu beglaubigen, daß Er ſelbſt ſich hier kund giebt (wie Gideon ſagt: „mache mir ein Zeichen, daß Du es ſeyeſt, der mit mir redet"), ſondern in einer nebelhaften Vorſtellung als eine ſelbſt geſetzmäßige Wirkung jenes Sieges in der geiſtigen Welt auf die Natur (ein Reflex, Durchbruch des Wunders der Wiedergeburt im Natürlichen, ein Naturgeſetz höherer Ordnung) dargeſtellt, und ſo viel als möglich der Aufmerkſamkeit entzogen werden, indem auf ihrer Annahme oder Läugnung kein ſo ſonderliches Gewicht liege, ſie auch auf ſo wenig als möglich reducirt werden. Dieſes und ähnliches ſind die charakteriſtiſchen Züge der Vermittlungstheologie. Es iſt ein beſtändiges Wogen und Schaukeln, ein

beſtändiges Schillern zwiſchen der Weltanſchauung der h. Schrift und der Weltanſchauung der modernen Philoſophie, ohne daß ſich fixiren läßt, welches die eigentliche Farbe iſt. Es iſt daher in ihrer Geſammtauffaſſung und in ihren einzelnen Lehren eine weſentliche und ins Tiefſte gehende Abweichung von dem Glauben, wie ihn bis dahin die evangeliſche, ja die ganze Chriſtenheit bewahrte. Dieſe Abweichung hat verſchiedene Grade von jenen Poſitivſten ihrer Vertreter an, denen das philophiſche Element nur die wiſſenſchaftliche, freilich nicht ganz einflußloſe, Form ihres Glaubensgehaltes iſt, bis zu den mindeſt Poſitiven, denen das gläubige Element nur eine leiſe Zuthat zu der philoſophiſchen Weltbetrachtung iſt. Je geringer nun der Glaube und das Glaubensintereſſe iſt, deſto mehr greift auch eine neutrale Kritik Platz, die es von bloß wiſſenſchaftlichen Gründen, und ohne daß der Glaube mitzuſprechen habe, abhängig macht, wie viel von den Urkunden, Thatſachen und Lehren des Chriſtenthums noch übrig bleibt.*)

Hieraus erhellt denn, welche Stellung im Gegenſatze zu der „gläubigen Theologie“ die ſogenannte „kirchliche Theologie“ einnimmt. Dieſe meint eben, der evangeliſche Glaube und die evangeliſche Glaubenslehre ſeyen keine andern geworden und brauchen keine andern zu werden um deswillen, daß die Menſchen und ihre Wiſſenſchaft mehr als ein halbes Jahrhundert lang ungläubig waren. Sie meint, daß die Fortentwicklung der Theologie an

*) So ſagt Hagenbach in ſeiner Schrift „über die ſogenannte Vermittlungstheologie“ (S. 70): „Aber, fragen wir, was in aller Welt hat dieſe Entſchiedenheit des Glaubens, des Charakters, der Geſinnung (und nur von dieſer kann die Rede ſeyn) zu thun mit dem Entſcheiden des Urtheils in rein wiſſenſchaftlichen Fragen, z. B. wo es ſich um die Authentie des einen oder andern Buches im Kanon, um die Aechtheit einer Lesart, die Glaubwürdigkeit einer Hiſtorie, die phyſikaliſche (!) Seite eines Wunders, die Deutung einer Weiſſagung, um Definition eines Begriffes, um Formulirung eines Dogma's u. ſ. w. handelt? Da hängt ja der Entſcheid ganz und gar nicht von unſrer Reſolution, ſondern von äußeren (objektiven) Gründen und dem Grade unſrer ſubjektiven Einſicht in dieſe Gründe ab; da gibt es, wie jeder weiß, tauſend Dinge, über die ſich hin- und herſtreiten läßt, und bei denen wir am Ende ſagen müſſen non liquet.“

den Zeitpunkt, wo dieſe eben noch wirklich chriſtliche Theologie war, und nicht an die wiſſenſchaftlichen Syſteme des Unglaubens, an Spinoza, Kant, Fichte, und auch nicht an Schleiermacher anzuknüpfen ſey, weder im Inhalt noch auch in der wiſſenſchaftlichen Methode. Sie erkennt es gleichfalls für ihre Aufgabe, die wiſſenſchaftlichen Mittel, welche jene Periode des Unglaubens gewonnen, ſich anzueignen, aber doch nur in der Art, daß ſie dieſe Mittel dem chriſtlichen Glauben aſſimilirt, nach ihm umwandelt, nicht, wie die „gläubige Theologie", daß ſie den chriſtlichen Glauben nach dem Maaße dieſer neuen wiſſenſchaftlichen Entdeckungen modificirt. Ihr muß ein Johannes Gerhard, obwohl, ja grade weil er die chriſtliche Glaubenslehre nicht an einem Faden der Ratiocingtion (dem Gedanken des Abhängigkeitsgefühls) entwickelt, ſondern an jeder Stelle (locus) abbrechend, unabhängig von der andern, aufs Neue ſich aus der Quelle der h. Schrift Aufſchluß erholt, nicht bloß nach religiöſem, ſondern auch nach wiſſenſchaftlichem Maaßſtabe ohne Vergleich höher als Schleiermacher erſcheinen. Es iſt unrichtig, wenn der Gegenſatz ſo dargeſtellt wird, als wolle die Vermittlungstheologie „aus dem urſprünglichen Grunde des göttlichen Wortes heraus eine neue Lehrbildung entfalten, die dann auch die Geiſter für eine vollkommene Löſung der ſtreitigen Probleme zu gewinnen vermöchte" (J. Müller), und widerſetze ſich dem die kirchliche Theologie. Nicht aus dem „urſprünglichen Grunde des göttlichen Wortes" ſondern aus dem zu unſerer Zeit gelegten Grunde philoſophiſcher Vorſtellungen heraus kömmt jene zu ihrer „neuen Lehrbildung". Wenn ſie gegen die Beſtimmungen der Kirchenlehre von der übernatürlichen Zeugung, der Weſenseinheit u. ſ. w. (die Müller und Nitzſch perſönlich bekennen) als Hemmungen eifert, ſo iſt das wahrlich nicht Eifer für die h. Schrift, ſondern Eifer für die freie Entfaltung aus „wiſſenſchaftlichen" Principien, wäre es auch in grabem Gegenſatze gegen die h. Schrift. Es iſt umgekehrt unrichtig, wenn der Gegenſatz ſo dargeſtellt wird, daß die

kirchliche Theologie ſtarr an der überkommenen Lehre der Kirche, den Bekenntnißſchriften ihrer Confeſſion halte, ohne ſie neu zu erproben und fortzubilden durch Forſchung in der h. Schrift. Sondern nur das iſt ihre Stellung und iſt die rechte Stellung des chriſtlichen Gemüthes, daß ſie das Bekenntniß der Kirche zur Baſis ihrer Forſchung in der h. Schrift nimmt, d. h. das überlieferte Verſtändniß, wie es von den erleuchteten Männern und Zeiten herſtammt, und im Leben erprobt iſt, vertrauensvoll als das wahre vorausſetzt, und nur bei deutlichem Beweis aus der h. Schrift von demſelben abgeht, während nach der entgegengeſetzten Stellung jeder Theologe „vorausſetzungslos" an die h. Schrift gehen und ſo verfahren ſoll, als habe erſt er den chriſtlichen Glauben aus ihr zu ſchöpfen und der Kirche zu bringen. Die Vermittlungstheologie iſt darum mehr oder minder im Gegenſatz nicht bloß gegen die confeſſionelle (lutheriſche) Theologie, ſondern überhaupt gegen die kirchliche, ja gegen die bibliſche Theologie, ſie iſt im Gegenſatz gegen die Lehrtradition der ganzen evangeliſchen, ja überhaupt der ganzen Chriſtenheit. Sie erſcheint als heterodox auch nach dem Standpunkte des Pietismus, nach dem Standpunkte aller evangeliſchen „Denominationen".

Daß die Vermittlungstheologie keinen Zweifel an der Zuläſſigkeit der Union hat, iſt begreiflich. Sie, die den Gegenſatz zwiſchen chriſtlichem Glauben und ungläubiger Philoſophie zu vereinigen unternimmt, kann unmöglich eine Schwierigkeit finden an den Gegenſätzen zwiſchen lutheriſcher und reformirter Lehre, die im Verhältniß dazu doch die geringfügigſte Geringfügigkeit ſind. Sie hat aber ein dringendes Intereſſe an der Union. Durch die Union wird ein ſchlagendes Beiſpiel gegeben, daß über Dogmen, die bisher für hochwichtig galten (Abendmahl, Prädeſtination), abweichende Lehren als zuläſſig und gleichberechtigt anerkannt werden. Sie zieht daher — und nicht unfolgerichtig — aus der Union, als in ihr eingeſchloſſen, den Grundſatz allgemeiner Zuläſſigkeit und Gleichberechtigung abweichender Lehren. Dadurch werden ihre eignen Abweichungen von der allgemeinen chriſtlichen Lehre gerechtfertigt

und legalisirt. Ja es wird ihr Standpunkt selbst, die allgemeine Bekenntnißlockerung, der öffentlich in der Kirche geltende. Die Kirche steht nicht mehr auf dem Bekenntniß, sondern auf der beweglichen aus Schrift und Philosophie ewig neubildenden Wissenschaft. So ist ihr die Union die Bedingung ihrer Existenz und ist ihr das Mittel ihrer Herrschaft. In keinem andern Kreise gläubiger Christen ist darum der Eifer für die Union so groß, ja so stürmisch, als in dieser Schule. Eben deßhalb geht aber auch das Unionsinteresse der Vermittlungstheologie viel weiter, als das, was der Begriff der Union und was das reformirte und pietistische Interesse an der Union ist, nemlich die Indifferenziirung der Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Kirche, es geht auf eine Indifferenziirung durch das ganze Bekenntniß der Kirche, daß alles bisherige Dogma seine bestimmte Fassung und Bedeutung verliere, „in Fluß gebracht werde", und dann den mannigfachen entgegengesetzten Darstellungen desselben die gleiche Berechtigung in der Kirche zukomme.

Demgemäß macht denn die Vermittlungstheologie von jenen Begründungsweisen der Union (Kap. 1) eine Anwendung, die über das Ziel der Union weit hinausschlägt.

Die eigentliche Schule Schleiermacher's geht hierin zu dem Aeußersten. Sie bestreitet gradezu das Dogma, das Bekenntniß als solches. Das Christenthum sey Leben und nicht Lehre. Das Gemeinschaftsband der Kirche könne daher nur die gleiche Lebensbestimmtheit, das Hängen an der Person des Erlösers, nicht aber die gleiche Lehre seyn. Es kommt einzig und allein darauf an, „Christum einen Herrn zu nennen", alles andre müsse freigegeben werden. In der Unionskirche nach dieser Auffassung sind denn Rationalismus und Pantheismus, wenn sie anders jenes Band zu Christus nicht aufgeben, vollberechtigt, wie denn wirklich in neuester Zeit eine Verbrüderung zwischen dieser Schule und den Vertretern des ganz gewöhnlichen Rationalismus eingetreten ist. Der Gedanke, auf den das alles gebaut wird, ist aber

an sich selbst nichts Denkbares. Denn daß man „Christus einen Herrn nenne", ist doch selbst schon wieder ein Dogma, und soll das irgend einen Sinn und irgend eine Anwendung haben, so bedarf es der nähern Gestaltung und Bestimmung, und man bekommt aufs Neue wieder Bekenntniß und Dogma. Will diese theologische Richtung etwa den Helden der neunziger Jahre, der Christus mit großer Ehrerbietung den Urrevolutionär nannte, und den Communisten von 1848, der ein Christusbild in den Tuillerien nahm, und dem Volke sagte: „der bleibt doch unser Herr und Meister", als ihre Glaubensgenossen anerkennen, und wo nicht, so muß sie doch begriffliche Unterscheidungsmerkmale angeben. Oder aber, wenn sie hartnäckig ihr Princip durchführt, wird sie, wie ich einem ihrer Vertreter auf der Generalsynode von 1846 entgegnete, dazu schreiten, ein Interjektionenbekenntniß aufzustellen. Es ist wahr, daß das Christenthum Leben ist, daß das zuletzt Entscheidende in der Religion nicht die Erkenntniß, sondern der Wille ist, Glaube und Liebe sind nicht Erkenntniß- sondern Willensakte. Allein es giebt keinen Willen, der nicht auf Erkenntniß ruht, durch Erkenntniß bestimmt wird, der nicht erkennend thätig ist, und es ist die wunderbare Macht des Evangeliums, daß es zugleich auf unser Denken, Empfinden und Wollen und auf jedes immer zugleich durch das andere wirkt. Seine Begriffe vom Sohne Gottes, von dem Tragen der Sünde für uns u. s. w. sind darum ein ebenso wesentlicher Bestandtheil des Christenthums, als seine Aufforderungen an Willen und That, und je reiner die Kirche seine Begriffe hat, desto mehr wird sie auch auf das Leben der Angehörigen wirken. Das Aufgeben der specifischen Begriffe des Evangeliums hat überall auch znm Aufhören des specifischen christlichen Lebens geführt. Ueberdieß aber zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Auffassung schon darin, daß sie die kirchlichen Bekenntnisse unter der Firma der Begriffe, Fassungen, Formeln bekämpft, als wenn dieselben nicht zugleich, ja vor allem auch Thatsachen enthielten. Möge man, wenn man keine Begriffe

oder „Faſſungen“ haben will, alle Bekenntniſſe wegwerfen, die ſolche enthalten. Aber das Apoſtolikum enthält ja nichts der Art. Ich habe in meiner erſten Berührung mit dieſer Schule (in meinem Sendſchreiben 1845) die Frage aufgeworfen und ich kann ſie noch wiederholen: Bekennt ihr, daß Chriſtus gekreuzigt, geſtorben, begraben und am dritten Tage wieder auferſtanden von den Todten, und daß er einſt in Perſon wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten? Dann habt ihr ein Bekenntniß und ein exkluſives Bekenntniß, und müßt ihr den und den, der das läugnet, aus der Gemeinſchaft ausſcheiden. Iſt euch das aber eine offne Frage, ſo iſt eure Berufung auf Chriſtenthum und Proteſtantismus ohne Grund, und müßt ihr einfach die Vernunftreligion verkünden. Denn der Chriſtus, der nicht auferſtanden iſt und nicht in Perſon wiederkommen wird, kann nicht Gegenſtand der Religion ſeyn, ſondern nur Anleiter zur Religion gleich Confucius oder Sokrates, wenn auch der beſte Anleiter, wie das der gewöhnliche Rationalismus verkündet.*)

So weit, das Bekenntniß überhaupt zu beſtreiten, geht nun die Vermittlungstheologie nicht. Sie rechnet das Bekenntniß zum Weſen der Kirche. Aber ſie will in dem überkommenen Bekenntniß ausſcheiden, was bloßer Lehrtropus, was nicht-fundamental, was bloß theologiſch und nicht religiös iſt, und nur was dann noch übrig bleibt, behalten. Dabei nimmt ſie die Begriffe „Lehrtropus“, „nicht-fundamental“, „theologiſch“ in einem ihr eigenthümlichen Sinn, namentlich ganz verſchieden von dem, in welchem ich ſie oben (Kap. 1) dargelegt. Sie hat eine ganze Theorie

*) Schleiermacher ſelbſt motivirt die Union damit, „daß die Trennung beider proteſtantiſchen Confeſſionen nicht hinreichend begründet geweſen, indem die Verſchiedenheit keineswegs auf eine Verſchiedenheit der frommen Gemüthszuſtände ſelbſt zurückgehe“. Das beruht auf der unrichtigen Vorausſetzung, daß die Religion zu ihrer Quelle und ihrem Weſen bloß menſchliche Gemüthszuſtände und nicht auch und an erſter Stelle eine göttliche Heilsordnung habe. Es iſt aber auch thatſächlich nicht richtig (ſ. Buch I. und II). Ueber Schleiermacher's Auffaſſung der Union ſiehe die eingehende Darſtellung bei Schenkel, der Unionsberuf. S. 498.

über kirchliches Bekenntniß und Kirchenlehre, wie sie vor ihr nie da gewesen. Die vollständigste, zusammenhängendste und am tiefsten gefaßte Darlegung dieser Bekenntnißtheorie ist von Julius Müller „die evangelische Union" (S. 43—83). Sie kömmt dazu von einem der angesehensten Theologen unserer Zeit, vielleicht dem angesehensten dieser Richtung, sie darf daher wohl als die authentische Bekenntnißtheorie der „gläubigen" oder Unionstheologie angesehen werden. J. Müller's Darlegung ist diese:

Es giebt überhaupt keine reine Lehre. „Die Kirche ist überhaupt zur Erzeugung einer schlechthin reinen Lehre nicht befähigt". Denn „alle Lehre ist durch die aneignende bildende Thätigkeit der Kirche vermittelt". Bei dem „unauflöslichen Zusammenhang zwischen Wollen und Erkennen würde aber die Erzeugung einer schlechthin reinen Lehre auch einen schlechthin reinen Willen, eine vollkommene Reinheit von der Sünde voraussetzen". Da nun die Kirche aus lauter sündigen Menschen besteht, so kann auch die von ihr erzeugte Lehre nicht rein seyn. Sondern es ist in der Kirchenlehre zu unterscheiden: ein Bestandtheil göttlicher Anschauung, der die Eingebung des h. Geistes ist, und ein Bestandtheil menschlicher Begriffsbestimmungen. Jener ist das religiöse, dieser das theologische Moment, jener das Fundamentale, dieser das Nichtfundamentale*), jener von lauterer Wahrheit, dieser fehlbar, darum gewiß oft wirklich irrig. Dies alles gilt nun aber auch schon von den Aposteln und Evangelisten, daher von der Lehre der h. Schrift selbst. Auch die Apostel waren sündige Menschen. Auch die heiligen „Apostel bedürfen für die Beglaubigung und Entfaltung der großen religiösen Anschauungen (welche durch die Wirksamkeit des h. Geistes in ihnen ausgegossen waren) zu einem Inbegriff religiöser Gedanken irgend welcher begrifflichen

*) Der Unterschied fundamental und nichtfundamental und der Unterschied religiös und theologisch fällt nach dieser Auffassung als ein und dasselbe zusammen. Ebenso wird es von Nitzsch (Vorwort zur deutschen Zeitschrift von 1858) dargestellt. Ich bestreite das, es kann ein Glaubensartikel wirklich religiöser Natur seyn und doch minder wesentlich als ein anderer (s. o. Kap. 1).

Vermittlungen". „Die Apostel unterscheiden sich daher durch das verschiedene Maaß, in welchem sie von dieser begrifflichen Vermittlung Gebrauch machen". Am geringsten ist dieses Maaß bei Johannes, nur „ein leichter durchsichtiger Schleier legt sich bei ihm um jene religiösen Anschauungen". Bei den andern ist das mehr der Fall. „Auch in dieser innerlich vermittelnden Thätigkeit entbehren die Apostel nicht der besondersten Leitung des erleuchtenden göttlichen Geistes, dennoch ist es eben diese mittlere Region der Erkenntnißbildung der Apostel, auf welche nicht bloß dem Maaße sondern auch der Art nach jene menschlichen Momente, ihre geistige Eigenthümlichkeit, ihr religiöser Entwicklungsgang, ihren bedingenden Einfluß geltend machen". Deßhalb ist unter den Aposteln nicht bloß „ein Unterschied des mehr oder minder tiefen Eindringens in die Geheimnisse Gottes" nicht bloß ein „Stufenunterschied" (66), was selbst wenn sie ihre Anschauung unmittelbar hätten kund geben können, sich gezeigt haben würde, sondern auch ein „verschiedener Lehrtropus", und zwar nicht in dem oben (Kap. 1) von mir bezeichneten Sinn, sondern in dem Sinn wirklich entgegengesetzter, wirklich unvereinbarer Lehre. So besteht namentlich zwischen Paulus und Jakobus, da jener die Rechtfertigung („den praktischen Wendepunkt, an dem der Mensch in die Gemeinschaft Gottes tritt") „in den Glauben", dieser erst „in das Werk" setzt, „ein Lehrunterschied, der wie die Begriffe einmal auf beiden Seiten gebildet sind, sich in lauteren Einklang auf keine Weise auflösen läßt" (72.). Und hätte Jakobus „eine Darlegung der christlichen Lehre nach ihren Hauptmomenten gegeben, so würde die begriffliche Entwicklung und Ausprägung dieser Momente ohne Zweifel eine Reihe nicht unerheblicher Differenzen ergeben". In Berücksichtigung dieser nur mangelhaften Reinheit ihrer Lehre haben denn auch die Apostel „nur die als Irrlehrer betrachtet, die unmittelbar oder mittelbar das Fundament des Christenthums (?) angreifen", andere Unterschiede und Gegensätze, wie eben den zwischen Paulus und

Jakobus oder zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten dagegen haben ſie gleichſam als unentſchieden überall beſtehen laſſen.

Eine ſolche Behauptung der Unreinheit aller Kirchenlehre, ja ſelbſt der Apoſtellehre, muß nothwendig ihre Anwendung haben nicht bloß auf die Unterſcheidungslehren der Confeſſionen (den Diſſenſus) ſondern auch auf die Lehren, worüber beide einig ſind (den Conſenſus), auf das geſammte Bekenntniß der evangeliſchen, der chriſtlichen Kirche. Dieſe Anwendung ſcheut auch die Vermittlungstheologie mit nichten. Sie wurde auf der Generalſynode von 1846, deren große Mehrheit dieſem Standpunkte angehörte, in der bewußteſten, durchgeführteſten Weiſe gemacht, und es ſtellt ſich deßhalb der ganze Standpunkt nirgend ſo deutlich heraus, als in den Verhandlungen und Ergebniſſen dieſer Synode.

Der Referent über Union auf dieſer Generalſynode, gleichfalls J. Müller, äußert ſich alſo in ſeinem Referat: „Wenn die unirte Kirche in ihrem Gebiete die Lehre über jene Differenzpunkte, als beſonders Abendmahl und Prädeſtination, von der Gebundenheit durch die Bekenntnißſchriften der einen oder andern Seite entläßt, iſt es dann conſequent, wenn ſie die Lehre über andere Momente, welche ihrer inneren Dignität nach jenen Differenzpunkten nicht voranſtehen, noch als gebunden durch die Bekenntnißſchriften betrachtet? Gewiß nicht. Soll alſo die Union nicht eine Inkonſequenz bleiben, die ihr eignes Princip gar nicht entfalten darf und darum auch nie zu Kräften kommen kann, ſo muß in ihrem Gebiete auch die Lehre über diejenigen Punkte, die an Bedeutung für den Zuſammenhang der chriſtlichen Glaubenserkenntniß jenen confeſſionellen Differenzpunkten gleich ſtehen, in rechtlichem Sinne freigegeben ſeyn, natürlich ſoweit ſie den anerkannten höheren Principien der Lehre nicht widerſtreitet..... Dieſes alſo iſt die nothwendige Ergänzung des Unionswerkes“ (Beilagen S. 92). Unter dieſen „Punkten“, die „den confeſſionellen Differenzpunkten gleich ſtehen“, alſo ebenfalls nicht fundamental ſind, verſteht nun Referent nicht

etwa bestimmte Materien (den und jenen locus im alten Sinn), wie z. B. das göttliche Gebot der Sabbathsfeier, das tausendjährige Reich u. dergl. Das nennt er eine Ausscheidung „in mehr mechanischem als organischem Sinn", sondern er versteht darunter die Abscheidung jener bloß begrifflichen Bestimmungen („der scholastischen Theologie") von der religiösen Substanz in allen Materien (95). So erklärt er denn auch ausdrücklich in seinem mündlichen Vortrage, der Consensus der beiden Confessionen könne mit nichten als das Fundamentale angesehen werden, er „erstrecke sich auch auf das Nichtfundamentale, worauf es doch nicht thunlich sey, die Diener der Kirche im vollen Ernste zu verpflichten. So z. B. stimmten beiderlei Bekenntnisse in den Artikeln über Wesen und Wirksamkeit der Engel, über den Urstand des menschlichen Geschlechts u. s. w., auch gäben sie beiderseits in andern Lehrstücken, wie in denen von der Erbsünde, der Person des Erlösers, dem Versöhnungswerke, den Lehrtropus (!) Augustins, Leo des Großen, Anselmus u. s. w. gleicherweise wieder. Es müßte doch aber unterschieden werden, was hierin wirklich schriftmäßige Lehre oder nicht, was fundamental und nichtfundamental sey" (Verhandl. S. 252). Es wird also auch das, worüber beide Confessionen übereinstimmen, nicht als schriftmäßige Lehre anerkannt, und es wird in allen diesen Lehren, auch denen über die Person Christi, Erbsünde, Erlösung ein nicht fundamentaler Bestandtheil angenommen, den man ausscheiden müsse. Diese Ausscheidung des Nichtfundamentalen in allen Lehren hat denn die Synode wirklich unternommen.

Es wurde nemlich von ihr ein Ordinationsformular entworfen, auf welches und durch welches allein die Geistlichen von nun an statt auf die Bekenntnisse verpflichtet werden sollten, so daß alles andere ihrer freien Ueberzeugung und Lehre anheimfalle, welches also (so sehr man das läugnen will) von nun an statt der bisherigen Bekenntnisse die öffentliche Lehrnorm der Kirche seyn sollte. Dieses Ordinationsformular sollte denn die

Darstellung des Fundamentalen oder Religiösen in Ausscheidung des Nichtfundamentalen oder bloß Theologischen seyn, und darauf gründete man eben seine Berechtigung, bindendes Ansehen für die Lehre zu haben, die man den bisherigen („scholastischen") Bekenntnissen absprach. J. Müller nennt es deshalb „die Exemplifikation eines Ausdrucks für die Glaubensgrundlage der Union" (Beilage S. 99). Dasselbe ist nun aber nichts anderes, als eine Zusammenstellung biblischer Ausdrücke, mit Vermeidung aller begrifflichen Bestimmungen, mithin aller Erklärung dieser Ausdrücke, ja selbst mit Vermeidung aller scharf ausgesprochenen Thatsachen (z. B. das „Auferstanden am dritten Tage"), so daß sie, deren sich ja der Rationalismus und der Pantheismus immer ebenso gut bedienten, als der Glaube, in jedem beliebigen Sinne verstanden werden können*). Dabei wurde die bloße Verpflich-

*) Es lautet wörtlich: „Wer zum Lehramte der Evangelischen Kirche berufen worden ist, und durch Gebet und Handauflegung dazu eingesegnet werden soll, hat öffentlich zu bezeugen, daß er im evangelischen Gemeindeglauben stehe, demnach zum ersten nicht seine eigenen Meinungen, noch irgendwelcher menschlicher Obrigkeit Satzungen, sondern das Wort Gottes, welches in den prophetischen und apostolischen Schriften enthalten ist, zum Richtmaaße seiner Lehre nehme, zum andern, daß er in derjenigen Auslegung der h. Schrift, welche sie sich durch das Gesetz der Sprachen und den Geist Christi giebt, nach den Bekenntnissen allgemeiner Christenheit und nach dem Vorbilde der Urkunden der gesegneten Reformation, unter welchen die älteste und angesehenste das Augsburgische Bekenntniß ist, unter Gottes Beistand fortzufahren gedenke. Da nun die Summa solcher Auslegung ist, daß Christus uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, zur Heiligung und zur Erlösung, so bekenne sich der Diener am Worte zum Glauben

an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; und an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm und als Prophet von Gott mächtig von That und Wort den Frieden verkündigt, der um unserer Sünde willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket (ist), sich gesetzet hat zur Rechten Gottes und herrschet als Haupt der Gemeinde ewiglich; und an den heiligen Geist, durch welchen wir Jesum einen Herrn heißen, und erkennen, was uns in ihm geschenkt ist, der den Gläubigen bezeuget, daß sie Gottes Kinder sind, und ihnen das Pfand unvergänglichen Erbes wird, das behalten wird im Himmel.

tung der Geistlichen auf die h. Schrift als das andere Extrem gegenüber der Verpflichtung auf die alten Bekenntnisse lebhaft bestritten, als wenn die Verpflichtung auf eine solche Anthologie biblischer Ausdrücke bestimmter und nicht vielmehr weit unbestimmter wäre als die auf das Ganze der h. Schrift. Als leitender Maaßstab bei der Auswahl der Bestimmungen (d. i. der nichts bestimmenden Bibelworte) für dieses Formular wurde bezeichnet ihre „Bedeutung für den Zusammenhang christlicher Glaubenserkenntniß" (Referat über Union) oder ihre Angehörigkeit an den „Grundstoff des evangelisch-protestantischen Gedankens" (Referat über die Verpflichtung auf das Bekenntniß). Es sey nemlich „der Grundstoff des evangelisch-protestantischen Gedankens in allen zu Stand und Wesen gekommenen Reformationen des 16. Jahrhunderts und in allen Urkunden derselben, welche nachhaltige Geltung erhalten haben, derselbe, sofern er das Päbstliche, das Anarchische und das Häretische (darunter ist das Deistische verstanden) durch das Evangelium aus-, dieses aber in der Lehre von Begründung und Zueignung der Erlösung einschließt". Also wird merkwürdigerweise die Ausscheidung, ob eine Bestimmung religiöser oder bloß theologischer Natur sey, gerade nicht aus der Religion, d. i. ob Gott sie in seinem Worte geoffenbart, mithin zum Bestandtheil der Religion gemacht, genommen, sondern aus der Theologie, dem System theologischer Wissenschaft, ob die Theologie, und zwar allein die Theologie des 19. Jahrhunderts sie für den „Zusammenhang christlicher Glaubenserkenntniß" für den „Grundstoff des evangelisch-protestantischen Gedankens" (für das „Frömmigkeits-Interesse" Schleiermacher's) nöthig erachtet.

Damit war also das bindende Ansehn der lutherischen und

Insbesondere bezeuge das evangelische Lehramt, daß wir nicht durch des Gesetzes Werke, sondern aus Gnaden selig werden durch den Glauben, der das Herz erneuet, und in der Liebe kräftig die Früchte des Geistes hervorbringt." (Beil. S. 78 u. 79).

reformirten Bekenntniſſe nicht bloß in ihrem Diſſenſus, ſondern auch in ihrem Conſenſus vollſtändig aufgehoben, nur das Sublimat des religiöſen Gehalts in ihnen, das eben jenes Ordinationsformular herausſtellen ſoll, blieb. Selbſt den ökumeniſchen Symbolen wurde das bindende Anſehn genommen. Vergebens erhob ich dagegen den Einwand, daß es doch etwas Unbegreifliches ſey, kraft der Union Symbole zu beſeitigen, zu denen beide Confeſſionen ſich bekennen. Es wurde als eine Forderung des „Unionsprincips“ geltend gemacht, daß gar kein Symbol mehr „in ſeiner Ganzheit und Ungetheiltheit“ (S. 76) binden könne (ſondern nur in jener Ausſcheidung ſeines theologiſchen Beſtandtheils), und Dr. Nitzſch ſpricht von einer „angeſpannten Dogmatik der Agende“, weil ſie auf die ökumeniſchen Symbole verpflichtet (S. 68).

Nun ſollte man meinen, wenn auch alſo die begrifflichen Beſtimmungen alle als menſchliche Zuthat, als nichtfundamental, als bloß theologiſch erachtet, und hierin ſogar unter den Apoſteln ſelbſt unvereinbare Lehrtropen angenommen werden, ſo müßten doch wenigſtens die Thatſachen der Offenbarung, die ja gar nicht auf begrifflichen Beſtimmungen beruhen, feſtſtehen und als fundamental angeſehen werden, und könne es einem Geiſtlichen nicht nachgeſehen werden, unzweideutige Thatſachen der h. Schrift zu läugnen, weil er damit die ganze Glaubwürdigkeit der h. Schrift in Frage ſtellt. Jedoch auch darauf erſtreckt ſich jene Theorie. Auch hinſichtlich der Erzählung der Thatſachen werden verſchiedene Lehrtropen der Evangeliſten oder Apoſtel angenommen, und danach der Canon aufgeſtellt, daß keine Thatſache, die in der h. Schrift vorkommt, bindendes Anſehen habe, wenn ſie nicht von allen vier Evangeliſten gleichmäßig bezeugt werde, und wird wieder derſelbe Standpunkt eingenommen, daß keine Thatſache der h. Schrift als fundamental, daher als bindend anzuſehen ſey, wenn nicht ihre „Bedeutung für den Zuſammenhang der Glaubenserkenntniß“, wenn nicht „der Grundſtoff des evangeliſch-proteſtantiſchen Gedankens“ ſie erheiſche. Als

ich bei dem später modificirten Ordinationsformulare fragte und bez. einwendete, daß unter den Thatsachen „das Empfangen vom h. Geiste", die „Auferstehung des Leibes" nicht aufgenommen sey, entgegnete mir der Referent Dr. Nitzsch: „Herr Stahl habe einige Grundthatsachen aus dem Apostolikum beispielsweise genannt. Er (Nitzsch) für seine Person könne nicht anerkennen, daß dies wirklich Grundthatsachen seyen. Grundthatsachen seyen allein, was nach allen vier Evangelien zu dem dort gegebenen Christusbilde wesentlich gehöre; Grundthatsachen seyen allein, was in den Episteln als nothwendige Voraussetzung des Heils dargestellt werde ..... betrachte Einer von diesem Standpunkt aus den Eintritt Christi in das Menschenleben oder seine Höllenfahrt als ein theologisches Problem, so dürfe deshalb doch nicht gesagt werden, er stehe nicht in der Analogie der h. Schrift ..... Darum habe man kein Recht, in heutiger Zeit, im neunzehnten Jahrhundert, einen Candidaten speciell auf diese Thatsachen, wie die Höllenfahrt Christi, zu verpflichten" (Verhandlung 397) *).

*) J. Müller gesteht in seiner neuesten Schrift („Die evangel. Union" S. 263) selbst ein, daß „die Gränze zwischen Glaubenssubstanz und theologischer Formulirung eine fließende ist", und es „ein vergebliches Bemühen wäre, erstere aus letzterer rein herausschälen zu wollen". Aber war denn jenes Ordinationsformular, das er für eine „Exemplifikation des Ausdrucks der Glaubensgrundlage der Union" erklärt, seiner Absicht nach etwas Anderes, als ein solches Herausschälen der Glaubenssubstanz aus der theologischen Formulirung? Sagte nicht damals J. Müller als Referent (Verh. 252): „die Gegner des Gutachtens wollen es nicht", dagegen „die Commission verlangt es", „daß die Kirche die Unterschiede zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem bestimmt bezeichne", „daß die Kirche gerade herausfage, was denn dieses Fundamentale wäre". Damals drang also doch J. Müller und alle seine Ueberzeugungsgenossen darauf, daß in einem neuen Bekenntniß wirklich die religiöse Substanz aus der theologischen Formulirung herausgeschält werde. In der That ist aber auch der Standpunkt der neuesten Schrift „die evangelische Union" kein anderer als der damalige auf der Synode. Allerdings während damals ausdrücklich erklärt wurde, daß auch der Consensus keineswegs die Darstellung des Fundamentalen sey, und die Union eine Ausscheidung des Nichtfundamentalen auch aus dem Consensus heische; bemüht sich jetzt J. Müller in weitläufiger Ausführung

Das also ist die Bekenntnißtheorie der Vermittlungstheologie. Sie stellt sich in dem Buche J. Müller's über Union und in den Verhandlungen und Thaten der Generalsynode, auf welcher die sämmtlichen Anhänger dieser Richtung einmüthig ihren beiden Führern folgten, klar und vollständig heraus. Diese Bekenntnißtheorie, die sich für einen Fortschritt der Wissenschaft ausgiebt, ist nichts weniger als das, sie beruht vielmehr auf tiefen wissenschaftlichen Mängeln.

Es sind zwei Gründe für die Unreinheit der Kirchenlehre, die bei ihr in einander spielen: die Unterscheidung von Anschauung und begrifflichen Bestimmungen und die Folgerung aus der menschlichen Sündhaftigkeit.

Vor allem besteht nun schon unter diesen beiden Gründen nicht die Verbindung und Zusammengehörigkeit, in die sie hier gesetzt werden. Wenn die Sünde der Menschen (Apostel) auf ihre Erkenntniß wirkt, warum gerade bloß auf ihre Begriffe und nicht auch auf ihre Intuition? und umgekehrt, wenn der göttliche Geist irrthumsreine Anschauung zu geben vermag, warum nicht auch irrthumsreine Begriffe? Sodann aber liegt in jedem der beiden Gründe, auch für sich betrachtet, nicht das, was hier aus ihnen abgeleitet wird.

Die Unterscheidung von Intuition und Begriffen hat die neuere philosophische Wissenschaft herausgestellt, und ein wahres Erzeugniß der Wissenschaft darf die Kirche nicht abläugnen. Sie

---

den Consensus darzustellen, daher bloß die „confessionellen Differenzpunkte" auszuscheiden, dagegen die „Punkte, die (nach damaliger Erklärung) an Bedeutung für den Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß jenen gleich stehen" unangefochten lassend. Allein am Schlusse dieser mühsamen Arbeit wirft er sich selbst die Frage auf, „ob denn nun die Theologen, die die Union des Consensus vertheidigen, sich wirklich an alle Sätze dieses Consensus gebunden achten"; und darauf hat er die alte Antwort, sie binden, so weit sie Glaubenssubstanz, aber nicht, so weit sie theologische Bestimmung sind (2, 2). Das Resultat ist also, daß der Consensus nicht bindet, und daß ein bindendes Bekenntniß nicht anders gewonnen werden kann, als durch die Ausscheidung der Glaubenssubstanz aus den theologischen Bestimmungen, wie solche damals in dem Ordinationsformular unternommen worden ist.

hat auch dazu nicht Grund. Es ist richtig, daß die Wahrheit, wie sie vor der göttlichen Anschauung steht, in der Sprache der Begriffe, welche auch die Apostel und Evangelisten reden, nicht vollkommen adäquat dargelegt ist. Das sagt auch die h. Schrift selbst: „ihr könnt es noch nicht fassen" — „jetzt sehe ich in einem dunklen Wort". Es ist namentlich die Zeitvorstellung auch in der h. Schrift untergelegt, die nach ihrem eigenen Zeugniß in dieser Art vor Gott nicht besteht. Aber daß die begriffliche Darlegung der ewigen göttlichen Intuition nicht adäquat ist, macht sie noch nicht irrig, macht sie nicht unrein. Der Herr selbst, da er zu uns redete, konnte nicht anders reden als in der zeitlichen Sprache der Begriffe, sollte er um deswillen göttlich Wahres und menschlich Irriges zumal geredet haben, soll, was er sprach, nicht absolut reine Lehre seyn? Wenn Gott selbst in menschlicher Sprache redet, sey es der Sohn Gottes, sey es der h. Geist durch seine Werkzeuge, so spricht er nur lautre Wahrheit, wenn er gleich uns damit noch nicht die vollständige Wahrheit giebt. Eben deßhalb ist aber auch für das kirchliche Bekenntniß die begriffliche Vermittlung an sich noch kein Grund, ihm die Reinheit der Lehre abzusprechen, man kann ihm daraus nur die Vollkommenheit der Lehre oder der Lehrdarstellung absprechen. Ueberdieß ist es ein Irrthum, daß man, weil die begrifflichen Bestimmungen der göttlichen Anschauung nicht adäquat sind, meint, diese göttliche Anschauung adäquater zu erhalten, je mehr man die begrifflichen Bestimmungen beseitigt. Es verhält sich gerade umgekehrt. Aus der Unadäquatheit der begrifflichen Bestimmungen zu der göttlichen Anschauung folgt im Gegentheil, daß man solcher Bestimmungen meistens gerade noch mehr bedarf und nicht weniger. Die göttliche Intuition haben wir nun einmal nicht und können sie nicht haben, wenn wir nun auch noch diesen Ersatz derselben, den unsere begrifflichen Bestimmungen, sey es auch dürftig, gewähren, wegwerfen, was bleibt uns noch übrig? Die Bestimmungen „Christus ist wesensgleich dem Vater, ist eine

Person aber zwei Naturen, diese sind unzertrennt und unvermischt u. s. w." sind gewiß nicht adäquat der wahrhaften göttlichen Anschauung vom Sohne Gottes, aber wenn wir sie aufgeben, kommen wir dieser Anschauung etwa näher? So wenig das Gespenst ein höheres ist als der Mensch mit seinem Leibe, ebenso wenig ist die christliche Lehre, der man den Leib der Begriffe genommen hat, ein höheres als die begrifflich bestimmte Lehre. Eine Gränze für die begrifflichen Bestimmungen der Glaubenswahrheiten giebt es allerdings. Sie müssen eben immer auf der Anschauung, welche die h. Schrift uns gewährt, ruhen. Darum so weit sie dazu dienen, diese zu verdeutlichen, und daher wieder rückwärts durch sie bestätigt werden, sind sie zulässig und geboten, sind sie eine Förderung der christlichen Erkenntniß, darüber hinaus sind sie Scholastik, bloße menschliche Lehre der Schule. Nur das ist das richtige Maaß und Mittel zwischen Ueberbestimmtheit und Mangel an Bestimmtheit. Das Wort Gottes selbst je in einer jeden Lehre giebt die Norm, wie weit es in begriffliche Bestimmungen übersetzt werden darf, wie weit nicht. Nicht kann diese Norm aus einer Theorie über Anschauung und Begriffe geschöpft und in abstrakter Allgemeinheit für alle Glaubenslehren aufgestellt werden. Auf letztem Wege kommt die heutige Theologie dazu, im Gegensatz zu einer frühern Ueberbestimmtheit die völlige Bestimmungslosigkeit anzupreisen, ähnlich wie jene Frau, die ein Scheit Holz nach dem anderen in ihren Korb lud, bis sie ihn nicht mehr tragen konnte, und deßhalb wieder eines nach dem anderen aus ihm herausnahm, bis sie zuletzt mit leerem Korb heimging.

Die Folgerung aus der menschlichen Sündhaftigkeit — der andere Grund für die Unreinheit der Kirchenlehre — hat zunächst auf die h. Schrift keine Anwendung. Denn das eben ist das Auszeichnende der h. Schrift, daß sie von der menschlichen Sünde und dem ihr anhaftenden Irrthum nicht berührt ist, daß sie nicht durch Fleisch und Blut eingegeben ist, sondern durch den h. Geist.

Wenn das bei jenem Einen Ausspruch des Petrus möglich war vor der Ausgießung des h. Geistes und vor dem apostolischen Auftrag, warum sollte es nach der Ausgießung des h. Geistes nicht möglich seyn für die ganze Verkündigung des Heils, welche die Apostel und Evangelisten nunmehr in göttlicher Sendung in den h. Schriften niederlegten? Daß die Christenheit bis auf diese neueste theologische Theorie die h. Schrift als durch und durch rein und göttlich anerkannte, kommt keineswegs aus einer Verkennung der menschlichen Sündhaftigkeit, sondern aus einem lebendigen Glauben an die vollen Gnadenwirkungen Gottes, und dieser umgekehrt ist bei jener Theorie zu wenig wirksam.

Damit wird nicht einer mechanischen Inspirationstheorie gehuldigt, daß Gott unmittelbar die h. Schrift geschrieben oder diktirt hätte. Es bleibt anerkannt der Antheil des menschlichen Werkzeugs, seiner Individualität, seiner Empfänglichkeits- und Erkenntnißstufe. Nur die Beimischung von Irrthum wird geläugnet. Im Regenbogen ist nicht bloßes Licht, sondern Farben in mannigfach abgestufter Lichtheit, aber es ist doch in ihm kein Punkt der Finsterniß. Anders verhält es sich allerdings mit den Bekenntnißschriften der Kirche, als welche ohne jene absolute Inspiration der h. Schrift verfaßt sind. Daß diese nicht „reine Lehre" (43) („absolut reine" Lehre, „vollkommen reine" Lehre) enthalten, darüber ist man auf beiden Seiten einig, es fragt sich nur, wie das verstanden wird. Nach schlechthin reiner Lehre hat es nie einen Christen gelüstet, wir haben zur Genüge, so wir nur reine Lehre haben. Ebenso gelüstet es keinen Menschen, schlechthin gesund zu seyn, jeder ist zufrieden, wenn er gesund ist. Wird aber die Unreinheit, Irrthümlichkeit der Kirchenlehre, wie es hier ohne allen Zweifel gemeint ist, zu dem Zwecke und deßhalb in dem Grade angenommen, daß der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Sakraments- und Prädestinationslehre, der Unterschied der Lehren der Vermittlungstheologie von der kirchlichen Lehre als gleichgültig in der allgemeinen

Ungewißheit und Trüglichkeit verſchwindet, dann löſt ſich die Theologie und die Kirche in Skepticismus auf, der Zweifel iſt dann das Herz der Kirche ſtatt des Glaubens. Die göttliche Wahrheit bleibt dann, mit Kant zu reden, das unerkannte Ding an ſich, und was wir haben, da wir es nur durch die „kirchliche Vermittlung“ haben, iſt die „unwahre Erſcheinung“. Die Offenbarung war dann in der That vergeblich. Nicht alſo verhält es ſich mit der Fehlbarkeit des kirchlichen Bekenntniſſes, wie auch wir ſie zugeſtehen. Wir glauben nicht bloß an eine ſolche aus weiter Ferne „annähernde Reinheit der Lehre“, bei der alles im Nebel verſchwindet. Es läuft Ungenaues, läuft Irriges unter. Aber die h. Schrift iſt von Gott gegeben, damit die Kirche ſie richtig verſtehe, und ohne göttlichen Beiſtand wurden auch die Bekenntniſſe nicht. Wir haben deßhalb eine Gewißheit zu der Lehre der Bekenntniſſe, welche der Conſenſus der Kirche, alſo der Frommen und Heiligen, durch alle Zeiten bezeugt, oder die eine beſonders erleuchtete Zeit herausgeſtellt hat, welche aus dem Innerſten des Glaubenslebens heraus in der h. Schrift gefunden ſind, und ſich fortwährend durch die Schriftforſchung und durch das Ja und Amen des gläubigen Gemüths beſtätigen, welche die Früchte des chriſtlichen Lebens durch die Jahrhunderte getragen haben. Es iſt das die Gewißheit, die ſelbſt durch den h. Geiſt gewirkt iſt und die eben die Gewißheit des Glaubens und der Gegenſatz des Zweifels iſt. Solcher Art aber ſind die Lehren, auf welche die Energie unſeres lutheriſchen Bekenntniſſes geht, und deßhalb finden wir in ihm die reine Lehre, die uns ſeine Indifferenzirung mit entgegengeſetztem Bekenntniß verbietet. Wenn nun aber auch dieſe Kernlehren unſeres Bekenntniſſes, die Lehre von Gott in den ökumeniſchen Symbolen, die Lehre von unſerer Rechtfertigung in der Auguſtana, die Lehre von den Sakramenten in dem Katechismus Luther's und der Concordienformel, nach göttlichem Maaßſtab nicht ohne Trübung ſind, ſo iſt das die Unvollkommenheit des irdiſchen Zuſtandes, und man darf um des-

willen nicht diese Lehren selbst und damit den Besitz und die Sicherung der göttlichen Wahrheit aufgeben. Wir dürfen nicht diese Mücken des Irrthums seigen wollen, und dafür das Kameel einer universalen Skeptik verschlucken. Legt man aber gerade die Probe des praktischen Christenthums an, die ja immer gegen die Orthodoxie angerufen wird, was hat denn die Kirche für Schaden gehabt von der angeblichen bloßen Theologie oder Scholastik des Athanasius und der Augustana und der Katechismen Luther's? Aber es wäre ein unermesslicher und unverantwortlicher Schade, wenn auch nur ein Quintchen der religiösen Substanz in diesen Bekenntnissen über Bord geworfen würde, und diese Bekenntnißtheorie wirft in der That nicht bloß ein Quintchen, sie wirft das ganze Dogma nach Kern und Kraft aus der Kirche *).

---

*) Ich verweise noch auf Harnack: „Die Union und ihr neuester Vertreter", wo diese Fragen gründlich erörtert sind. Ueber den Standpunkt J. Müller's hinaus liegt der Schenkel's: „Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus". Müller erkennt als Basis und Gränze der Union zwar nicht den Consensus der beiderseitigen Bekenntnisse, aber doch immer ein Bekenntniß, das aus diesem Consensus durch Ausscheidung des Nichtfundamentalen, Begrifflichen, gewonnen werden soll. Schenkel dagegen erkennt als Basis und Gränze der Union bloß den „Grundtrieb des Protestantismus". Dieser gehe auf „Wiederherstellung der Menschheit zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum den Gottmenschen" (629). Danach bezeichnet er die Union dahin: „Die protestantische Kirche als evangelische Unionskirche ist demnach die Gemeinschaft aller derer, welche durch den Glauben an Jesum Christum den Gottmenschen mit einander zu einer sittlich religiösen Lebensgemeinschaft verbunden sind, und aus eben diesem Grunde hierarchischer Bevormundung, priesterlicher Vermittlung und ceremonienmäßiger Abrichtung nicht mehr bedürfen" ..... Das „Unionsprincip des Protestantismus ist daher namentlich in drei Grundlehren ausgesprochen: Unbedingtheit des Glaubens an Christum durch die menschlich-kirchliche Tradition ..... — durch das menschlich-subjektive Thun .... — durch das hierarchisch-priesterliche Amt ....." (632). Es ist hiergegen dasselbe, wie gegen die Schleiermacher'sche Schule, einzuwenden, daß diese Bestimmungen entweder nichts sagen, jede Läugnung in sich verbergen, oder aber, wenn sie näher bestimmt werden, sofort wieder diese Unionskirche sprengen. Wehe aber unserer Kirche, wenn ihr positiver reicher Glaube in bloße Abstraktionen und sogenannte Principien verdürftigt wird. In dieser neuen Definition von Protestantismus und Unionskirche fehlt unter anderem „die Vergebung der Sünden", die man doch bis jetzt mit zu dem Grundtrieb

Ein wiſſenſchaftlicher Beweggrund und wiſſenſchaftlicher Gewinn muß in dem allem dieſer Bekenntnißtheorie zugeſtanden werden. Der Unterſchied von Lehre und Lehrweiſe, von Anſchauung und begrifflichen Beſtimmuugen, von Religion (Bekenntniß) und Theologie, welcher der früheren Periode ſo viel als fremd war, iſt durch ſie zum Bewußtſeyn gebracht worden, und darin liegt eine Anbahnung für ächte Union und überhaupt eine Förderung der Erkenntniß. Aber der Gebrauch, den ſie von dieſen Begriffen macht, iſt von unſäglicher Unklarheit und Uebertreibung behaftet, und das iſt wahrlich kein Gewinn für die Wiſſenſchaft und noch weniger für die Kirche.

Hätte dieſe Bekenntnißtheorie Recht, ſo wäre allerdings die lutheriſche Confeſſion und Kirche nicht mehr zu halten, es wäre aber auch die Union und evangeliſche Kirche, es wäre der chriſtliche Glaube nicht mehr zu halten.

---

des Proteſtantismus zu rechnen pflegte. Es iſt dem entſprechend in ihr die Rechtfertigung durch die Sühne Chriſti mittelſt des Glaubens umgewandelt in eine „religiös-ſittliche Lebensgemeinſchaft durch den Glauben". Ueberdieß giebt ſie bloß ein Ziel „Wiederherſtellung....."; aber es gehört zum Weſen des Proteſtantismus auch das, daß er dieſes Ziel in der von Gott geordneten Weiſe zu erſtreben ſucht, durch die rechte Lehre und die rechten Sakramente. In der ſo definirten Unionskirche würden auch ſolche Gemeinſchaften, welche die Sakramente völlig abſchaffen, ihren Platz anſprechen können. Und iſt es denn ſelbſt für die „ſittlich vollendete Lebensgemeinſchaft mit Gott" gleichgültig und kein Hinderniß der Union, wenn gelehrt wird, daß Gott Menſchen unabänderlich zu Sünde und Verdammniß erſchaffen? Eine Entſcheidung der Unionsfrage aus dem „Grundtriebe des Proteſtantismus" iſt gerade gegen den wahren Grundtrieb des Proteſtantismus. Luther und Calvin urtheilten nach Gottes Wort und nicht nach dem Grundtrieb des Proteſtantismus. Darum iſt es eine berechtigte Weiſe der Streitführung, wenn Schenkel in ſeinem Buche nachzuweiſen ſucht, daß die lutheriſchen Lehren nicht ſchriftgemäß oder nach der Schrift nicht von Belang ſind (freilich bezweifeln wir, daß ihm dieſer Nachweis gelungen); aber es iſt keine berechtigte Weiſe der Streitführung, wenn er aus einem von ihm ſelbſt verfertigten Canon des Proteſtantismus beweiſt, daß „ein äußerlich (d. i. confeſſionell) abgeſchloſſenes Kirchthum" und Ablehnung der Union „mit den Grundprincipien des Proteſtantismus ſelbſt in Widerſpruch tritt" ..... und „zuletzt nach Rom führt" (577—578).

Es wäre die evangelische Kirche nicht mehr zu halten. Die evangelische Kirche erklärt sich selbst als die Gemeinschaft der Gläubigen, da das Evangelium recht (d. i. rein) gelehrt wird. Hier aber wird behauptet, daß es keine rechte (reine) Lehre des Evangeliums gebe. Wenn es als ein Fehler Luther's gerügt wird, daß er „jene vermittelnde aneignende Thätigkeit, wodurch es erst zu einem kirchlichen Bekenntniß und Lehrbegriff kommen kann, außer Acht zu lassen pflegt", daß „er oft so redet, daß es zweifelhaft erscheint, ob er das Wort Gottes selbst oder seine Auslegung durch evangelische Lehrer meint", wenn diesem Glauben Luther's an schriftmäßige Kirchenlehre die Ansicht entgegengestellt wird, daß die reine Wahrheit der h. Schrift immer Gott allein bekannt bleibt, nicht aber von der Kirche gefunden werden kann, wo bleibt dann das sogenannte formale Princip des Protestantismus von der h. Schrift als durchsichtiger, genügender, sich selbst auslegender Glaubensquelle? Und wenn die Lehre, daß wir nicht durch den Glauben sondern erst durch die Werke gerecht werden, als Sinn der Epistel des Jakobus und als ein bloßer andrer Lehrtropus ausgegeben wird, gleichberechtigt in der Kirche mit dem Lehrtropus des Paulus, so daß sie sich gegenseitig dulden und anerkennen müssen, wo bleibt dann noch das materielle Princip des Protestantismus, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben? Ist das richtig, so wäre damit nicht die Union zwischen Lutheranern und Reformirten, sondern die Union zwischen Katholiken und Evangelischen bewiesen. Es wäre dann aber auch die Reformation ein unverantwortliches Werk. Solch ein Sturm und Riß durch die Christenheit um eines bloßen Lehrtropus willen!

Es wäre der christliche Glaube nicht mehr zu halten. Die h. Schrift eine Mischung von göttlich gegebener Anschauung und den vermittelnden Begriffen sündiger Menschen, und wenngleich die Apostel auch bei letzterer unter „der besondersten Leitung des göttlichen Geistes stehen", so doch ihre Lehren häufig und in so entscheidenden Stücken miteinander unvereinbar, also nothwendig

irrig! Thatsachen der bibliſchen Erzählung (z. B. übernatürliche Zeugung), bei denen es offne Frage bleibt, ob ſie Wahrheit ſeyen oder Lehrtropus des Erzählers, d. h. ein Mythus, den er ſich aufbürden ließ! Die h. Schrift demnach nicht mehr das Wort Gottes, wie die Kirche bis in dieſes Jahrhundert annahm, ſondern wie die neu aufgebrachte Sprachweiſe lautet: „das Wort Gottes in der h. Schrift", wo es unter den nicht irrthumsloſen Auffaſſungen der Apoſtel und Evangeliſten mit enthalten iſt! Was bleibt dann noch feſt und zuverläſſig am chriſtlichen Glauben? Wenn ſelbſt ein deutlicher Ausſpruch der h. Schrift keine Sicherheit mehr giebt, weil erſt noch der Zweifel bleibt, ob er der göttlichen Anſchauung oder der begrifflichen Vermittlung der Apoſtel angehört, religiöſe Subſtanz oder Lehrtropus iſt, wo iſt dann noch irgend eine Sicherheit? Ja muß nicht die gläubige Theologie, wenn ſie ihre Sichtung des kirchlichen Bekenntniſſes vollendet und aus ihm alles ausgeſchieden hat, was nicht religiöſe Anſchauung ſondern theologiſche Begriffsbeſtimmung iſt, nunmehr auch zu dem noch höhern Werke ſchreiten, und die gleiche Sichtung an der h. Schrift vornehmen, auch an ihr ſichten und herausſtellen, was Gottes Wort und was bloße Theologie der Apoſtel oder zweifelhafte Erzählung der Evangeliſten iſt? Und da doch auch die wiſſenſchaftlich fortgeſchrittenen Theologen ſündige irrende Menſchen ſind, ſo gut als die Apoſtel, und dazu nicht wie dieſe unter der „beſonderſten Leitung des erleuchtenden göttlichen Geiſtes" ſtehen, wer bürgt uns dafür, daß dieſe Theologie nicht grade das Wort Gottes in der h. Schrift bei Seite läßt und nur Theologie der Apoſtel aus ihr herausnimmt?

Mit dieſem allem beſtreite ich keinem Theologen dieſer Richtung ſeinen perſönlichen Glaubensſtand, noch beſtreite ich der Richtung im Ganzen das Verdienſt einer heilſamen wiſſenſchaftlichen Anregung und den Werth eines ergänzenden Elementes in der geſammten evangeliſchen Theologie. Ich beſtreite am wenigſten den beiden Führern der Generalſynode die Gläubigkeit ihrer Lehre,

ſondern ich beſtreite nur ihre Bekenntnißtheorie, und zeige, zu welchem Glaubensſtand die Kirche durch dieſe Bekenntnißtheorie, wenn es ihnen gelingt, ſie zur Herrſchaft zu bringen, geführt wird*).

Das iſt die Union im Sinne der Vermittlungstheologie. Welch ein ganz Andres aber iſt das als die Union, wie ſie der erſten Glaubenserweckung in dieſem Jahrhundert ſich darſtellte, wie ſie der fromme König von Preußen erſtrebte. Eine Union, welche nicht bloß die Abweichungen unter den beiden Kirchen für unweſentlich erklärt, ſondern ihr ganzes gemeinſames evangeliſches Bekenntniß in Frage ſtellt, welche die ökumeniſchen Bekenntniſſe der Chriſtenheit außer bindende Kraft ſetzt, die Verpflichtung der Geiſtlichen auf ſie für eine „angeſpannte Dogmatik“ ausgiebt, eine Union, welche allen Dogmen ihre feſte begriffliche Beſtimmtheit nimmt, ſie in ein Fließendes, Unfixirbares verwandelt, und unter den Thatſachen des chriſtlichen Glaubens, welche das apoſtoliſche Taufbekenntniß bezeugt, eine Reihe (übernatürliche Zeugung, Höllenfahrt, Auferſtehung des Fleiſches) als zweifelhaft ausſcheidet. Eine Union, die von vornherein darauf berechnet iſt, nicht bloß lutheriſche und reformirte Lehre ſondern auch noch alle jene Miſchungen von chriſtlichem Glauben und ungläubig-philoſophiſchen Conceptionen als gleichberechtigt in ſich aufzunehmen. Das iſt nicht die Union jener erſten Glaubenserweckung und Königs Friedrich Wilhelm III., iſt auch nicht, wofür ſie ſich ausgiebt, die nothwendige „Ergänzung“ dieſer Union, nicht das Poſtulat ihres „Princips“, ſondern gradezu ihr Gegentheil. Das Intereſſe der Vermittlungstheorie an der Union iſt deßhalb das unter allen am wenigſten berechtigte. Es iſt keine Berechtigung, ein Ferment ungläubiger Wiſſenſchaft in der Kirche zu pflegen, um ihr zu ge-

*) J. Müller, gegen den ich als Hauptrepräſentanten dieſer Bekenntnißtheorie meine Polemik richten mußte, hat, wie wenig Andere ſeinen Glauben an Gottes Wort bewährt durch unbedingte Unterwerfung unter daſſelbe und Vertretung ſeiner Gebote ohne Rückſicht auf die Zeitſtrömung und ihre Anfeindung.

fallen das ganze Bekenntniß in allen seinen Dogmen zu erschüttern. Es ist keine Berechtigung, das Werk, das dem lutherischen und reformirten Bekenntniß gemeinsam (in Uebersehung der Unterschiede) die Herrschaft in der Kirche gewähren sollte, dazu auszubeuten, daß einer Lehre, die beiden Bekenntnissen entgegensteht, die Herrschaft zufalle.

Fünftes Kapitel.

Der Versuch kirchenrechtlicher Begründung der Union.

Es fehlt auch nicht an Versuchen, die Union von der kirchenrechtlichen Seite zu begründen, d. h. darzuthun, daß sie in Deutschland das ursprünglich und wahrhaft zu Recht Bestehende, und die Getrenntheit in Confessionen ein Abfall von diesem Rechtszustande sei. Unter den kirchenrechtlichen Vertretern der Union steht hoch über allen und darf für alle gelten Richter. Seine Begründung derselben concentrirt sich hauptsächlich in der Stelle: „Da sie (die unirte auf dem Consensus der beiden Confessionen ruhende Kirche) also nicht eine neue Schöpfung seyn will und kann, so bedarf sie folgeweise keiner neuen Beglaubigung, sondern ihre Legitimation ist genau dieselbe, welche die noch ungetrennte evangelische Kirche selbst gehabt hat. Dieselbe liegt in der Augsburgischen Confession, wie sie im Jahre 1530 verfaßt, und im Jahre 1540 im Artikel vom Abendmahl durch Melanchthon auf dem Grunde der Wittenberger Concordie (1536) verdeutlicht worden ist. In dieser Gestaltung ist die Confession erweislich nicht nur von Luther gebilligt worden, sondern auch die evangelischen Fürsten und die Kirche selbst fanden in ihr den Ausdruck ihres Glaubens, bis die Bewegung im Gebiete der Theologie die Kinder einer Mutter so von einander schied, daß sie oft ihres gemeinsamen Ursprunges vergaßen" *).

*) Lehrbuch des Kirchenrechts V. Aufl. §. 241.

Es sind damit zwei Behauptungen aufgestellt: die eine von einer ursprünglichen Einheit des evangelischen Bekenntnisses in Deutschland, die andere von einer wiederhergestellten oder herausgestellten Einheit derselben durch die officielle Anerkennung der A. C. von 1540.

Die Behauptung von einer „noch ungetheilten evangelischen Kirche", welche Ausdruck und Legitimation in der A. C. habe, wird ein Gelehrter wie Richter gewiß nicht auf jene neue Entdeckung gründen, daß schon die A. C. von 1530 kein lutherisches Bekenntniß sondern ein Melanchthonisches beiden Confessionen gemeinsames gewesen. Worauf soll sie aber sonst gegründet werden? Ist etwa das der A. C. vorausgegangene Marburger Gespräch oder die auf demselben Reichstag im Gegensatz zu ihr von den Reformirten überreichte Tetrapolitana Ausdruck der noch „ungetrennten evangelischen Kirche"? Daß damals in Deutschland der Reformirten nur wenige, also die nachherigen Reformirten noch meist wirklich lutherisch waren, ist doch nicht eine Einheit der beiden Confessionen. Auch das kann nicht als ein Zustand der Einheit betrachtet werden, daß die Kirchen sich noch nicht so fest gegeneinander abgeschlossen hatten. Es war eben überhaupt noch keine feste Kirche, sondern eine kirchenbildende reformatorische Bewegung, in dieser gingen die Strömungen aufs Heftigste gegeneinander, und wenn sich dann nach Nothwendigkeit zwei Kirchen herausstellten, so kann man wahrlich nicht sagen, daß während der Bewegung und des äußersten Kampfes ungetrennte Einheit bestanden.

Scheinbarer ist die Behauptung, daß durch den Naumburger Fürstentag, da er die A. C. von 1540 mit der von 1530 für gleichbedeutend und gleichgeltend erklärte, die Indifferenz des lutherischen und reformirten Bekenntnisses, sohin die Union in Deutschland amtlich und rechtlich aufgerichtet worden sey. Allein man kann Richter weder die Thatsachen, so wie er sie auffaßt, noch seine theologische und rechtliche Folgerung aus denselben zugeben.

Es ist oben (II. Buch 3. Kap.) dargelegt worden, daß Me-

lanchthon in der A. C. von 1540 die von 1530 keineswegs „verdeutlicht", sondern nach seiner eignen inzwischen geänderten Abendmahlsüberzeugung abgeändert, im günstigsten Falle sie grade verundeutlicht hat. Es ist ferner dargelegt worden, daß die Variata nur scheinbar auf dem „Grunde der Wittenberger Concordie" ruht, indem Melanchthon nur den zweideutigen Bestandtheil der Concordie in sie aufnahm, und den, der die lutherische Deutung enthielt, wegließ. Wenn es „erweislich" ist, daß Luther diese Ausgabe billigte, so ist damit nur erwiesen, daß es Melanchthon gelungen, Luther über den Sinn derselben zu täuschen, dagegen, daß er den Sinn derselben nicht gebilligt, ist durch alle seine Schriften über das Abendmahl über allen Zweifel erwiesen. Jedenfalls aber heutigestags, wo der ganze innere Entwicklungsgang Melanchthon's und Sinn und Absicht seiner Fassung von 1540 vorliegt, wo die Variata von den deutschen Reformirten meist als Bekenntniß angenommen, von den auswärtigen in das Syntagma der reformirten Bekenntnisse eingereiht ist, kann dieselbe doch unmöglich eine „Verdeutlichung" der Augsburgischen Confession von 1530 genannt werden. Wenn die Calvinisirung eines lutherischen Bekenntnisses als Verdeutlichung desselben gelten könnte, dann freilich wäre es nicht schwer, den Beweis der Union zu erbringen.

Die Gleichgeltung der Variata mit der ursprünglichen Confession kann also nicht (materiell) auf ihren Inhalt, der dem gradezu widerspricht, sondern nur (formell) auf ihre Anerkennung durch den Fürstenschluß von Naumburg gegründet werden. Aber dieser Fürstenschluß hat, wie genauere Betrachtung zeigt, nicht die geringste Bedeutung. *)

Nachdem durch die Verhandlungen zu Worms 1541 und zu Augsburg 1559 klar wurde, daß keine Vereinigung mehr mit den

*) Ich folge hierbei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, der diese Vorgänge am ausführlichsten und gewiß nicht in lutherischer Befangenheit darstellt.

Katholiken zu hoffen, dachten die proteſtantiſchen Fürſten daran, ſich untereinander feſter zu verbinden und den Vorwurf der Uneinigkeit zu widerlegen. Sie ſchrieben deßhalb den Fürſtentag zu Naumburg aus, um die A. C. aufs Neue zu unterzeichnen. Dabei war es allerdings die Abſicht, die theologiſchen Zänkereien, die Anathemen der Jenenſer bei Seite zu laſſen, da ohnedas eine Vereinigung nicht möglich. Aber darunter verſtand man doch nur die nachmals dazu gekommenen Streitigkeiten über Rechtfertigung, Werke, freien Willen, Mitteldinge, Ubiquität, und alles das betrachtete man als einen Streit außerhalb der A. C., nicht als einen Streit über ihren Sinn. Eine Vereinigung über die ſchon vor der A. C. ſtreitigen und durch ſie entſchiedenen Punkte, eine Vereinigung zwiſchen lutheriſcher und zwingliſch-calviniſcher Abendmahlslehre war durchaus nicht die Abſicht. Gegen die Schweizer betrachtete man ſich nach wie vor als Gegenſatz. Man wollte einfach eine Erneuerung des Aktes von 1530 und in dem Sinne von 1530. Für die neue Unterzeichnung der A. C. kam es nun aber darauf an, in welcher ihrer Ausgaben. Die Frage wurde zuerſt durch den reformirten Kurfürſten von der Pfalz angeregt, der erklärte, er werde die deutſche Ausgabe (das „unter Geſtalt des Brodes“) gar nicht und die lateiniſche nur in der Faſſung von 1540 unterzeichnen. Die lutheriſchen Fürſten hatten hieran gar nicht gedacht, da ſie in ihrer Argloſigkeit alle Ausgaben für gleichbedeutend hielten. „Der Gedanke an einen Unterſchied der Bekenntniſſe von 1530 und 1540 war in jener Zeit noch ſo fern und fremd, daß man im Kreiſe der evangeliſchen Fürſten kaum verſtand, was der Kurfürſt-Pfalzgraf mit ſeinen Ermahnungen eigentlich wollte“ (H. 377). In der That war die Ausgabe von 1540 als die letzte am meiſten in Gebrauch gekommen, ſie war ebendeßhalb auf dem Colloquium zu Worms 1541 dem kaiſerlichen Präſidenten übergeben worden, ſie hatte denſelben Autor wie die von 1530, der ſeinen Ueberzeugungswechſel nicht öffentlich kund gegeben hatte. So hielten denn die Fürſten auch zu Naumburg die Ausgaben für

gleich. Sie wollten dessenungeachtet anfangs die von 1530 zu Grunde legen. Allein um zwischen zwei Partheien, dem Herzog von Sachsen, der auf stärkere lutherische Demonstration, und dem Pfalzgrafen, der auf Bestätigung des Frankfurter Recesses (einem rein Melanchthonischen Bekenntniß) drang, die Mitte zu halten, entschloß man sich zugleich für die von 1540. Die desfalls mit Majorität beschlossene Präfation ging denn dahin, daß man sich zu der A. C. von 1530 und 1540 bekenne, da letztere ersterer nicht widerspreche, sondern sie nur „etwas stattlicher und ausführlicher wiederhole" und „jetzt bei mehreren Kirchen und Schulen in Gebrauch" sey. Darum werde die von 1540 „nicht verworfen, sondern im Sinn der h. Schrift, Augsb. Confession und Apologie anerkannt" (H. 389). Ueberdieß wurde noch eine Erklärung über das Abendmahl hinzugefügt, die weit mehr reformirte als lutherische Deutung zuläßt. Gegen diesen Beschluß protestirten aber die Herzöge von Sachsen und von Mecklenburg wegen der Erklärung über das Abendmahl und wegen Bestätigung der Ausgabe von 1540, und trennten sich von der Versammlung. Der nächste Erfolg des Beschlusses war nun der: Auf der einen Seite, da man dazu schritt, die protestantischen Reichsstände, die sich an dem Tage von Naumburg nicht betheiligt hatten, zum Beitritte zu vermögen, gelang das nur in geringem Umfang, der bei weitem größere Theil lehnte ab unter energischer Verwahrung, desgleichen erhoben die lutherischen Theologen die heftigste Einsprache (H. 413 bis 420). Auf der andern Seite verfolgte der Herzog von Sachsen seine Protestation durch Anträge bei den Theilnehmern des Naumburger Tages, insbesondere auf eine deutliche lutherische Erklärung über das Abendmahl, die er ihnen vorlegte. Diese bezeugten zunächst bei dieser Unterhandlung, daß sie schon den Naumburger Beschluß nicht anders verstanden, als im Sinne der vom Herzoge entworfenen Erklärung (H. 431—434), endlich aber kam es dadurch wirklich zu einer Erklärung über das Abendmahl, die nicht bloß im Sinne von 1530 sondern so

ſtrenge und exkluſiv lutheriſch iſt, wie ſie nur in der Concordienformel ſich findet. Sie lautet: „Nemlich ſo erklären wir uns hiermit und halten von dem hochwürdigen Sakrament des Altars, daß Brod und Wein ſey im Abendmahl der Leib und Blut Jeſu Chriſti, doch ausgeſchloſſen eine einige Transſubſtantiation und räumliche Einſchließung, und werde gereicht und empfangen nicht allein von den frommen ſondern auch von den böſen Leuten. — Alſo daß die Nießung des Leibes und Blutes Chriſti nicht allein geiſtlich mit dem Glauben ſondern auch äußerlich leiblich mit dem Munde geſchehe und zugleich von den Würdigen und Unwürdigen nach der Lehre Chriſti und Pauli empfangen werde". Dieſe Erklärung wurde von einigen der bedeutendſten Theilnehmer des Naumburger Tages angenommen, aber der reformirte Kurfürſt von der Pfalz lehnte ſie ab, ſo zerſchlug ſich die Verhandlung (H. 338—439).

Kann nun aus dieſen Vorgängen irgend eine Geltung oder Bedeutung der Variata für das lutheriſche Deutſchland abgeleitet werden?

Es war die Abſicht der lutheriſchen Fürſten nicht, Verſchiedenes enthaltende Ausgaben für gleichgeltend zu erklären, einen Confeſſionsunterſchied zu indifferenziiren; ſondern ſie hatten keine Ahnung von der Verſchiedenheit. Sie waren getäuſcht durch ihr Vertrauen zu Melanchthon, und glaubten ein entſchieden lutheriſches Bekenntniß zu unterzeichnen. Ihre nachherigen Erklärungen gegen den Herzog zeigen das deutlich. Eine auf Täuſchung beruhende Erklärung kann aber nicht einmal in bürgerlichen viel weniger in kirchlichen Dingen eine Bedeutung haben.

Der Beſchluß der Fürſten hat niemals die Anerkennung der Kirche erhalten. Es iſt nach obigem ſchon nicht zutreffend, wenn Richter ſagt, daß die „evangeliſchen Fürſten", und iſt völlig gegen die Thatſache, wenn er ſagt „daß die Kirche ſelbſt in ihr (der Variata) den Ausdruck ihres Glaubens fand". Denn ein großer Theil der proteſtantiſchen Stände verweigerte den Beitritt

zu den Naumburger Beſchlüſſen, und die Theologie erhob ſich ſofort gegen ſie. Wie ganz anders war es mit dem Bekenntniß von 1530, ihm folgte die Zuſtimmung der Kirche, dem von 1561 der Streit und der Widerſpruch. Eine Anzahl deutſcher Fürſten, wenn auch die mehrſten und mächtigſten, war gewiß nicht berechtigt, den Bekenntnißſtand der Kirche zu ändern.

Der Beſchluß von Naumburg iſt von den betheiligten Fürſten ſelbſt wieder aufgegeben worden. Er iſt von einigen der bedeutendſten Theilnehmer ausdrücklich aufgegeben durch jene Erklärung über das Abendmahl, die ihm ſchnurſtracks widerſpricht. Er iſt von Sämmtlichen thatſächlich aufgegeben dadurch, daß ſie die ferneren Aufforderungen zum Beitritt unterließen, und iſt am eklatanteſten zurückgenommen dadurch, daß die Variata in den betreffenden Landeskirchen keine Geltung erhielt.

Ja, jener Beſchluß iſt eigentlich nie zu einer rechtlichen Geltung gekommen. Denn der Herzog von Sachſen proteſtirte gegen denſelben, und er hatte ein volles Recht zu proteſtiren, da ein gemeinſames, dem Reiche übergebenes und dann von Kaiſer und Reich beſtätigtes Bekenntniß nicht durch Majorität geändert werden konnte, und es zogen ſich an dieſer ſofort eingereichten Proteſtation die Unterhandlungen weiter bis zuletzt zu dem völligen Fallenlaſſen des Beſchluſſes. Die ganze Periode der Glaubenseinigkeit, welche auf dem Naumburger Beſchluſſe geruht haben ſoll, „bis die Bewegung im Gebiete der Theologie die Kinder einer Mutter von einander ſchied", dauerte nicht länger, als vom 5. Februar bis 8. Oktober 1561. Denn von da an war jene Vereinbarung über die Variata verſchollen.

Der Naumburger Beſchluß über die Variata iſt thatſächlich und rechtlich ohne alle Bedeutung für das evangeliſche Deutſchland. Er iſt nichts anderes als ein verfehlter Verſuch, ähnlich dem Bekenntniß der Berliner Generalſynode von 1846 und der Reichsverfaſſung der deutſchen Nationalverſammlung von 1848. Die lutheriſche Kirche hat mit der Variata ſo wenig zu thun, als

mit dem Heidelberger Katechismus oder dem Züricher Consensus. Es giebt keinen Augenblick in der Geschichte, da „eine ungetrennte evangelische Kirche" auf dem Consensus der beiden Confessionen, also auf der Gleichschätzung lutherischer und reformirter Lehre bestanden hätte.

Mit jener Stelle in Richter's Kirchenrecht hängt aber noch eine andere zusammen, die zwar nicht einer Entgegnung, aber doch einer Erläuterung bedarf. Er sagt nemlich (S. 156): „Als Kurfürst Johann Sigismund sich dem reformirten Bekenntniß zuwandte, bekannte er sich doch zugleich zu der A. C., als dem Einigungspunkte der beiden evangelischen Partheien, und dieselbe Vorstellung war es, die den Reformirten in dem Westphälischen Frieden die Aufnahme unter die Augsburgischen Confessionsverwandten verschaffte (art. VII. §. 1)". Das könnte so verstanden werden, daß den Reformirten im Westphälischen Frieden die Anerkennung als Augsburgische Confessionsverwandte gewährt sei, und so würde diese ohnedas verbreitete Ansicht noch durch die Autorität Richter's Bestätigung erhalten. Das aber ist gar nicht der Sinn Richter's, und ist gegen die klare geschichtliche Thatsache. Es wurde den Reformirten im Westphälischen Frieden die gleiche Berechtigung mit den Lutheranern gegenüber den Katholiken und unter gewissen Cautelen die gleiche Berechtigung in ihrem gegenseitigen Verhältniß gewährt. Kursachsen hatte dagegen noch zuletzt Protest eingelegt, aber vergeblich. Allein diese Berechtigung wurde ihnen keineswegs in der Eigenschaft daher unter Anerkennung als A. C. verwandte, sondern in der Eigenschaft als Reformirte und als Reichsstände gewährt. Das beweist der Wortlaut des Friedens, wie die vorausgegangenen Verhandlungen*). Der Art. VII §. 1 lautet:.... placuit, ut quidquid juris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii, tum pax religionis et publica haec

*) Meiern, Westphäl. Friedenshandlungen Thl. VI bes. 274–280.

transactio, in eaque decisio gravaminum, caeteris catholicis et Augustanae confessioni addictis Statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat...., alſo was der Religions- und Weſtphäliſche Friede den übrigen, katholiſchen und Augsburgiſcher Confeſſion verwandten, Ständen und Unterthanen zuſchreibt, das ſoll auch denen, welche unter jenen Reformirte genannt werden, zukommen. Das inter illos kann unmöglich auf addictis bezogen werden, ſondern es geht auf Stände und Unterthanen des Reichs, und werden die Reformirten den caeteris ſowohl catholicis als A. C. addictis entgegengeſtellt. So heißt es denn auch weiter, wo von ihrem gegenſeitigen Verhältniß mit den Lutheranern gehandelt wird: „quoniam vero controversiae religionis, quae inter modo dictos Protestantes vertuntur....", es heißt nicht inter modo dictos A. C. addictos, weil nur die Bezeichnung „Proteſtanten" aber nicht auch die Bezeichnung Augsburgiſche Confeſſionsverwandte den Reformirten als gemeinſam zugeſtanden wurde. Das war auch die völlig bewußte und beſtimmte Abſicht bei der Faſſung. Deßhalb widerſetzte ſich auch der Kurfürſt von Brandenburg gegen ſie und ſchlug dagegen vor: „.... tribuunt, ab eo non sint exclusi, qui inter Augustanam Confessionem profitentes Reformati vocantur". Allein das wurde von den evangeliſch-lutheriſchen rejicirt, „weil es auf die Reception der Reformirten in die Verwandtniß der Augsburgiſchen Confeſſion ging, und ſie bei Ermangelung einer von den Reformirten herauszugebenden formaliſirten Confeſſion, auch deren wirklich gemäßer Bezeugung, nicht eingehen wollten noch könnten". Dann wollten die Reformirten haben, daß wenigſtens ſtatt inter illos geſetzt werde inter hos, weil das doch eher auf das A. C. addictis bezogen werden könnte. Allein auch darauf wurde nicht eingegangen. Ja es ſchöpften zuletzt einige lutheriſche Höfe Beſorgniß, es könnte ſelbſt das inter illos mißdeutet werden. „Jedoch fiel dieſe Beiſorge hinweg, als ihnen

remonstrirt wurde, daß die besagten Worte inter illos mit Fleiß also wären gesetzet worden, und selbige keineswegs nur bloß allein und specialiter auf die Augsburgischen Confessionsverwandten Stände zielten, sondern daß solche generaliter von allen Reichsständen überhaupt, inmassen von diesen in den gleich vorhergehenden Worten Meldung geschehen sey, zu verstehen wären". In diesem Sinn und Verständniß auf beiden Seiten kam der Artikel zu Stande*). Hiernach ist es sicher, daß der W. Fr. den Reformirten nicht die Anerkennung als Augsburgische Confessionsverwandte gewährt, aber es ist auch nicht einmal ein genauer Ausdruck, daß er ihnen die „Aufnahme unter die Augsburgischen Confessionsverwandten" gewährte, sondern er gewährte ihnen die Aufnahme unter die katholischen und die Augsburgischer Confession verwandten Stände und Unterthanen, bez. die Theilnahme an deren Rechten.

So ist weder von Seiten der evangelischen Reichsstände noch von Seiten des Reichs selbst eine Bekenntnißgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten, eine Gleichgeltung der A. C. von 1530 und 1540, eine Vorstellung von der Augsburgischen Confession als „dem Einigungspunkt der beiden evangelischen Partheien" anerkannt. Wäre eine solche wirklich durch den Naumburger Fürstentag rechtsgiltig geworden, so wäre sie durch das Verhalten der lutherischen Fürsten bei den westphälischen Friedensverhandlungen auf das bindendste und feierlichste wieder aufgehoben. Sondern es besteht nach allen Rechtsgarantien durch die Geschichte herab in Deutschland das lutherische Bekenntniß unvermischt und

*) Bei der späteren kursächsischen Protestation gegen die ganze Gleichberechtigung der Reformirten kam es noch einmal zu gegenseitigen schriftlichen Contestationen, da die Reformirten geltend machten, als „species" unter dem genus der Augsburgischen Confessionsverwandten mit inbegriffen zu seyn (Meiern 1017). Zuletzt bei der Exekution des Friedens erklärte Brandenburg selbst: „die Reformirten wollten nicht länger unter gedachtem Generalnamen (A. C. verwandte) versteckt bleiben, sondern man sollte sie ausdrücklich Reformirte nennen und schreiben". (Meiern Nürnb. Friedens-Exekutions-Handlungen II. 139.)

unindifferenziirt mit dem reformirten, und ist daher allerdings die Union „ihre Legitimation", den Rechtsbestand der unversehrten lutherischen Confession aufheben zu dürfen, noch schuldig. Denn das ist gewiß nicht die Ansicht Richter's, daß „dem Fortschritt" gegenüber geschichtliches und verbürgtes Recht nicht gelten könne.

Sechstes Kapitel.

Die Gründe gegen die Union aus ihrem Wesen.

Die ganze Ausführung des Gegensatzes der beiden Confessionen in den zwei ersten Büchern hat dargelegt, was der Union entgegensteht. Es bedarf hier nur der Zusammenfassung der Ergebnisse.

Dabei war es überall nicht die Absicht, Schwierigkeiten zu bereiten, im Gegentheil, jede nicht gegründete Schwierigkeit zu beseitigen.

Als ein Hinderniß der Union soll nicht angesehen werden die Bewahrung der confessionellen Eigenthümlichkeit. Wir sind in der h. Schrift nicht darauf angewiesen, Eigenthümlichkeiten auf Kosten der Einheit zu pflegen, und auf die verschiedenen Eigenthümlichkeiten auch verschiedene Kirchen zu gründen. Sondern im Gegentheil, die h. Schrift gebietet uns, daß nicht Spaltungen seyen; sie lehrt uns, daß die Gaben mannigfach, also eigenthümlich, aber doch nur Ein Geist, daß die Glieder verschieden, also eigenthümlich, aber doch alle an einem Leibe Christi, alle Eine Kirche. Auch die Apostel und daher ohne Zweifel auch die Schüler eines jeglichen Apostels hatten ihre entschieden ausgeprägte Eigenthümlichkeit, und doch war das kein Grund gesonderter kirchlicher Gemeinschaften. In dieser Hinsicht, aber auch nur in dieser Hinsicht, kann man sich auf das Beispiel der Judenchristen und Heidenchristen berufen. So würden denn auch Lutheraner und Reformirte, wenn nichts sie unterschiede als ihre

Eigenthümlichkeit, wohl dieſe Eigenthümlichkeit zu bewahren, aber nicht die Einigung zu Einer Kirche abzulehnen haben, ſie würden gegen die Uniformität, die man mit der Union zugleich anſtrebt, z. B. die Uniformität der Gottesdienſtordnung, aber nicht gegen die Union ſelbſt Einſpruch thun müſſen.

Als ein Hinderniß der Union ſoll eben ſo wenig angeſehen werden die behauptete verſchiedene Stellung zu Geſetz und Evangelium, zu Glauben und Werken. Das iſt eben (ſo weit es nicht auf der Prädeſtinationslehre beruht) ein Stück jener bloßen Verſchiedenheit der Eigenthümlichkeit, iſt wirklich bloß ein verſchiedener Lehrtropus, nicht aber ein Gegenſatz. Das iſt deßhalb nicht ein Grund zur Trennung ſondern vielmehr eine Aufforderung zur wechſelſeitigen Ergänzung. Das dürfen insbeſondere auch die Lutheraner nicht verkennen. So reich die lutheriſche Kirche mit Tiefe und Innigkeit ausgeſtattet iſt, ſo iſt ſie doch nicht ohne Gefahr eines Mangels genügender Bethätigung. Sie hat Zeiten gehabt, da man meinte oder doch ſo verfuhr, als wenn es mit dem Verkünden und beiſtimmenden Anhören des reinen Wortes, (dem bloßen Damiteinverſtandenſeyn, daß Chriſtus uns gerechtfertigt hat) genug gethan, und die Bewährung des Chriſten und der chriſtlichen Gemeinde in einem gottgeheiligten Wandel nicht eine ebenſo unerläßliche Aufgabe ſey. Daß die Kirche Calvin's nicht bloß die Reinheit der Lehre ſondern auch die Reinheit des Wandels zum Mittelpunkte des ganzen Kirchenweſens macht, iſt nicht an ihr zu tadeln ſondern iſt ihre Höhe. Da iſt wirklich gegenſeitige Ergänzung. Wenn die calviniſche Weiſe Schutz und Mahnung iſt, daß der Glaube nicht zur müßigen Contemplation werde, ſo wieder die lutheriſche Weiſe, daß die Bethätigung des Glaubens nicht zum Geſetzeswerke oder zur äußerlichen Geſchäftigkeit werde. Darin iſt deßhalb kein Grund ſich zu ſondern, ſondern vielmehr ſich zu ſuchen, vom andern zu lernen, einander ſich zu fördern. Das ſind gerade die Charismen, welche die Glie-

der zu einander bringen sollen, um gemeinsam den Leib Christi zu erbauen.

Dagegen ist ein Hinderniß der Union der wirkliche Gegensatz der Lehre. Es soll hier abgesehen werden von dem Gegensatz in der Lehre über die Person Christi, weil er ohne Zweifel gehoben werden könnte, wenn man über die Abendmahlslehre einig wäre (s. o. S. 185). Es soll auch zunächst und für die allgemeine Betrachtung noch abgesehen werden von der Prädestinationslehre, weil die reformirte Kirche diese aufgeben könnte, ohne ein Wesentliches ihres Bekenntnisses einzubüßen, wie das Beispiel der Märkischen Kirche zeigt. Aber es bleibt dann doch der Gegensatz in der Lehre von den Sakramenten und insbesondere dem Abendmahl, von Beichte und Absolution, von geistlichem Amt und Kirche, von zulässigen Mitteln und Formen der Andacht (Bilder, Cruzifixe, Altar, Knien u. s. w.), von Zulässigkeit menschlich-kirchlicher Einrichtungen neben Gottes Wort, und bleibt der Gegensatz in den auf diesen Lehren ruhenden Einrichtungen für Cultus, Verfassung und Kirchenordnung. Es ist dieses in Eins gefaßt das, was vom lutherischen Standpunkt aus als die antimysterische Lehre der reformirten Kirche erscheint. Sie ist das allgemeine und ist ein unbedingtes Hinderniß der Union.

Das ist nicht ein Gegensatz über den bloßen Hergang bei dem Mysterium sondern über das Mysterium selbst, über die Frage, ob es an den Sakramenten, an der Schlüsselgewalt ein Wunder und Verheißung eigenthümlicher Art giebt, das noch etwas anderes und in anderer Weise gewährt, als der Glaube für sich allein, über die Frage, ob Gott durch das Mittel creatürlicher Werkzeuge und irdischer Einrichtungen uns Gnaden spendet noch außer denen, welche wir unmittelbar in Verbindung unsrer Seelen mit ihm empfangen. Es handelt sich bei diesem Gegensatze nicht um begriffliche (scholastische) Bestimmungen sondern um wesenhafte Sachen, nicht um theologische Fassungen sondern um ein tiefes religiöses Interesse. Es ist der Trost in den creatürlichen Ge-

fäßen und Leitern der göttlichen Gnade, der hier gesucht und dort abgewehrt wird. Es ist in andern Stücken das religiöse Interesse, nicht Menschensatzungen unterthan zu seyn, die da kirchliche Einrichtungen neben Gottes Wort, die da den Gebrauch von Bildern und ähnliches verbieten. Ja gerade in den begrifflichen Bestimmungen hat Calvin alles gethan, den Gegensatz auszugleichen, er ist darum in der Sache stärker als in der Fassung der Confession. Nicht bloß nach den begrifflichen Bestimmungen der reformirten Kirche, sondern noch weit mehr nach ihrer Intuition, nach der Energie ihres innersten Beweggrundes stellt sich die ganze Bedeutung desselben dar.

In diesem ganzen Gebiet des trennenden Gegensatzes bedarf auch die lutherische Kirche keiner Ergänzung oder Berichtigung durch die reformirte. Hier ist sie in der Fülle der Wahrheit, ohne Einseitigkeit oder Hinneigung zur Einseitigkeit. Für ihre Abendmahlslehre kann sie von der Widersetzung der Reformirten wohl Anlaß nehmen zu noch genauerer und sorgfältigerer Darlegung, aber nicht kann sie dieselbe modificiren, nicht Momente reformirter Lehre sich aneignen. Ihre Sakramentslehre überhaupt darf weit eher noch an Realismus gewinnen, als von reformirtem Spiritualismus aufnehmen. Ihr Bewußtseyn von Schlüsselgewalt und Ansehen des Amtes ist, wenigstens im Leben, eher zu schwach, als zu stark. In ihrer Anwendung der Kunstmittel für den Cultus ist sie ohne Fehl und ohne Versuchung, es kommt keinem Lutheraner in den Sinn, ein Cruzifix anzubeten, um gegen Bilderdienst sicher zu seyn, bedarf sie nicht erst eines Correktivs durch Bilderstürmerei.

Es kann denn auch die Unterscheidung nicht Platz greifen, ob diese Lehren, über die man uneins ist, fundamental seyen oder nicht. Daß ein Mensch selig werden kann bei der reformirten Sakramentslehre, wird nicht im entferntesten bestritten. Daß die Lehre von den Sakramenten, von der Schlüsselgewalt u. s. w. nicht in dem Grade grundlegend oder auf das Seelenheil bezüg-

lich iſt, als die Lehre von der Gottheit Chriſti und ſeiner Sühne für unſere Sünde, wird ebenſo wenig beſtritten. Aber wo ſteht denn geſchrieben, daß die Kirche alle Lehren, bei deren Entbehrniß ein Menſch ſelig werden kann, oder über denen hinaus es Lehren von noch höherer Wichtigkeit giebt, für offene Fragen erklären darf? Der Kirche iſt die Hut und Wache anvertraut nicht bloß gegen die Lehren, welche heilsvernichtend oder geradezu heilsgefährdend ſind, ſondern auch gegen die, welche die Mittel des Heils mindernd, welche Gottes Heilsplan und Heilsordnung widerſtreitend ſind.

Es iſt alles zuſammengefaßt ein Gegenſatz der Lehre über den ganzen Heilshaushalt Gottes in und mit ſeiner Kirche. Ueber einen Gegenſatz von ſolchem Umfang und ſolchem Gewicht hinweg darf keine Einigung des Bekenntniſſes geſchloſſen, auf einem ſolchen Gegenſatz kann keine Kirche gegründet werden. Läßt die lutheriſche Kirche, indem ſie ſich mit der reformirten auf dem Conſenſus einigt, die von ihr erkannte Wahrheit außer dem kirchlichen Bekenntniß, ſo iſt die nothwendige Folge, daß das Bewußtſeyn ihres Werthes ſchon an ſich aufgegeben iſt, und daß auch das Bewußtſeyn ihrer Gewißheit ſich verliert, daß die künftigen Geſchlechter, wenn nicht Gott ſie aufs Neue dazu erweckt, ſie nicht empfangen. Warum hat man denn überhaupt eine Kirche und ein kirchliches Bekenntniß? warum überläßt man die chriſtliche Wahrheit überhaupt nicht der individuellen freien Ueberzeugung? Doch nur deßhalb, weil das gemeinſame Zeugniß für die Wahrheit und die gemeinſame Sorge und Anſtalt für ihre Erhaltung geboten iſt. Wenn aber dem ſo iſt, wie darf man hiervon für dieſe Wahrheiten abgehen, bloß um deswillen, weil eine Anzahl evangeliſcher Chriſten, und wäre es ſelbſt bei weitem die Mehrzahl, ſie ablehnt? Es handelt ſich einfach um die Pflicht der Kirche zur Bewahrung der göttlichen Offenbarungen und Stiftungen. Hat Gott wirklich Sakramente in dem ſpecifiſchen Sinn und eine Verheißung der Sündenvergebung durch ſeine

Diener und ein Amt mit Anſehn und Vollmachten eingeſetzt, wie die lutheriſche Kirche es gewiß iſt, ſo kann ſie doch unmöglich den Glauben an einen ſo wichtigen und troſtreichen Theil der Heilsordnung für etwas Unweſentliches erklären, nicht ſie, die Mutter, zu ihren Kindern, die ſie für das Heil erziehen ſoll, ſagen, ihr könnt es ſo, ihr könnt es anders anſehen; ſondern ſie muß mit ihrem ganzen mächtigen Zeugniß die gottgeſtifteten Heiligthümer ehren, und ihre Angehörigen und die chriſtliche Nachkommenſchaft in dem Glauben an ſie erhalten, und ſie muß das gerade noch mehr, wenn auf der andern Seite eine beharrliche, grundſätzliche, tiefwurzelnde Lehre des Gegentheils durch Jahrhunderte beſteht und in Kirchenbildungen, die über den ganzen Erdkreis ſich erſtrecken, eine monumentale Feſtigkeit erlangt hat.

Ja es iſt in der reformirten Kirche eine Steigerung in dieſer Lehre des Gegentheils. Zeichen deſſen iſt die Vorherrſchaft des Zwinglianismus in Amerika, ſo daß das calviniſche Dogma, das ein Lehrer wieder hervorſuchte, für lutheriſch gehalten wurde, und die gleiche Erſcheinung bei vielen reformirten Denominationen in Europa — die Bewegung in England gegen alles ſogenannte Hochkirchliche — die Bewegung in Baden gegen die Kniebeugung beim Abendmahl — die Entrüſtung der Reformirten auf dem Kirchentag zu Bremen 1852, daß die Privatbeichte auch nur zum Gegenſtand der Beſprechung ausgeſetzt wurde, und vieles Aehnliche. Mit den Reformirten aber ſchließen hierin die Vorkämpfer des Zeitgeiſtes und die ungläubigen Maſſen zuſammen. So geht der ganze Zug der proteſtantiſchen Völker jetzt dahin, den Gedanken an alles Myſterium in der Kirche von Grund aus zu beſeitigen. Um ſo dringender iſt die Aufforderung der lutheriſchen Kirche, ihr Zeugniß nicht in der Union verſtummen oder dämpfen zu laſſen.

Auch von Seiten der Menſchenſatzungen, welche die reformirte Kirche in Folge ihres Begriffes vom Götzendienſt aufſtellt, ihrer Verbote der Bilder, Kreuze, Altäre, Kniebeugung u. ſ. w. iſt die Vereinigung nicht zuläſſig. Nachgeben der lutheriſchen

Kirche hierin wäre Aufopferung christlicher Freiheit, Einbuße wirklicher Erbauungs-, also wirklicher Heilsmittel, Verzicht auf göttliche in den Menschen gelegte und zu Gottes Verherrlichung bestimmte Gaben. Es ist nicht gestattet — und gerade die reformirte Kirche hält es am wenigsten für gestattet — Menschensatzungen, die sich für Gottes Ordnung ausgeben, nachzusehen, für gleichgültig anzuerkennen. Die lutherische Kirchekönnte wahrlich es nicht rechtfertigen und verantworten, daß sie vor drei Jahrhunderten den Zwiespalt in der Kirche anrichtete, um sich nicht den Menschensatzungen der katholischen Kirche zu fügen, wenn sie jetzt den Menschensatzungen der reformirten Kirche sich fügen, über sie hinweg die Union schließen wollte.

Ueber dem allem beruht der gesammte reformirte Dissensus auf einem Princip, daß Gott kein Heil durch Mittel und Werkzeuge wirke, und dieses selbst ruht wieder nach seiner tiefern Wurzel bei Zwingli auf dem philosophischen Gedanken von der Alleinursächlichkeit Gottes. Es haben deßhalb die abweichenden Lehren der reformirten Kirche nicht die Harmlosigkeit, wie etwa daran anstreifende Ansichten bei Kirchenvätern oder anderen älteren Theologen. Es liegt in jeder derselben die ganze Wucht dieses oberstbeherrschenden Gedankens, jede derselben lautet nicht auf ein „es ist nicht so, daß ....", sondern auf ein „es darf nicht seyn, daß .....", und es ist außer und über den einzelnen Dogmen dieser oberstbeherrschende Gedanke selbst ein Dogma und ein Dogma von nicht geringerem Gewicht als sie. Wie auf politischem Gebiete ein Princip (z. B. Volkssouveränetät, Gleichheit oder umgekehrt Unbeschränkbarkeit der fürstlichen Gewalt) an sich selbst viel bedenklicher seyn kann als seine einzelnen Anwendungen, so auch hier. An diesem Dogma von der Alleinursächlichkeit Gottes in dem damit verbundenen Sinn ist ein unbegründeter Gedanke im Reiche Gottes aufgerichtet. Es ist ein menschliches Maaß in Gottes Heilsordnung hineingetragen und dadurch die ganze Stellung zu ihr verändert. Es ist das an

ſich eine Eigenmacht, die Gott die Wege beſchränkt, ſohin vorzeichnet, und es ſchmälert die Fülle, Harmonie und Kindlichkeit in Aneignung der göttlichen Gnadenſtiftungen. Aus ihm kommt erkennbar jener Zug von Abſtraktheit und Kahlheit des Kirchenweſens, jede Abwehr der Myſterien, jene Art republikaniſchen Trotzes gegen alle irdiſche Erhabenheit und Heiligkeit. Aber es iſt gar nicht zu bemeſſen, welchen Einfluß es unerkannt auf die ganze Auffaſſungsweiſe, die kirchliche und ſelbſt die politiſche, und damit auf den ganzen menſchlichen Zuſtand hat. Es iſt nicht bloß eine kirchenbildende, es iſt auch eine weltgeſchichtliche, eine weltgeſtaltende Macht in ihm. Und welche Bedeutung hat vollends eine ſolche Macht bei dem jetzigen Gährungsproceß aller religiöſen, politiſchen und ſocialen Geſinnungen und Zuſtände. Noch viel weniger als mit den einzelnen abweichenden Dogmen der reformirten Kirche kann deshalb die lutheriſche Kirche mit dieſem ihrem oberſten Dogma, ihrem Materialprincip, das unausgeſprochen alles beherrſcht, die Union ſchließen. Es iſt dies der andere Geiſt, den Luther empfand und um deswillen er Zwingli die Hand gleich als das Sinnbild der Bekenntniß-Einigung weigerte.

Dem allem gegenüber müſſen wir den Glauben an das Myſterium bekennen, an das Myſterium nicht bloß im inwendigen Seelenleben, ſondern auch in den gottgeſtifteten Einrichtungen, inſonderheit den Glauben an das Geheimniß der vollkommenen geiſtig-leiblichen Vereinigung mit dem Erlöſer in ſeinem Abendmahl. Wir müſſen die ſchriftmäßige Wahrheit hierin nach ihrer ganzen Lauterkeit und ihrem ganzen Gewicht bezeugen. Wir müſſen im Danke gegen Gott ſeinen Gnadenſtiftungen die volle Ehre geben. Wir müſſen den kindlichen Sinn, der die in Seine Kirche gelegten Segnungen einfältig hinnimmt, der auf Seine Herabkunft und Einkehr bei uns, nicht auf unſern Aufſchwung zu ihm vertraut, den Unſern und der ganzen evangeliſchen Chriſtenheit bewahren. Wir müſſen die Freiheit von Menſchenſatzungen für Gott ſelbſt vindiciren, daß es ihm geſtattet iſt, durch das

Mittel der Creatur, nicht bloß unmittelbar in Person, uns Gnade mitzutheilen, und müssen sie für uns vindiciren, daß es uns gestattet ist, durch das Mittel der Creatur, in ihrer künstlerischen Gestaltung, Gott zu verherrlichen, und müssen sie der Kirche vindiciren, daß es ihr gestattet ist, auch außer Gottes Wort heilsame Ordnungen zu gründen. Wir müssen das Band zu der Einen Kirche, die durch alle Zeiten geht, pflegen. Wir müssen den Geist unserer Kirche als eine Macht für die weltgeschichtliche Entwicklung, als eine besondere Stütze für alle persönliche Autorität und alle geschichtliche Ordnung festhalten. Darum müssen wir unser lutherisches Bekenntniß unversehrt, unvermischt, unabgeschwächt behaupten, und müssen wir unsere Kirche, die auf dieses Bekenntniß sich gründet und dieses Bekenntniß für alle Zeiten zu erhalten zu ihrer Aufgabe hat, selbständig und ihrer selbst mächtig behaupten. Das heißt, wir dürfen nicht in die Union willigen.

So verhält es sich ganz allgemein gegenüber der reformirten Kirche, auch da, wo sie der Prädestinationslehre förmlich entsagt hat. Wo sie nun aber überdieß die Prädestinationslehre bekennt oder doch zuläßt, was doch meistens der Fall, da ist dieses ein zweites, zum mindesten ebenso starkes und tiefgreifendes Hinderniß der Union. Für diese Lehre kann doch gewiß nicht behauptet werden, daß der Streit über sie bloß wissenschaftliche Fassung, scholastische Bestimmung, für das Seelenheil gleichgültige Dinge betreffe. Von ihr ist es schon der menschlichen Erkenntniß offenbar, welche große Gefahr sie für das Seelenheil hat durch Täuschung über eine unverlierbare Gnade, durch Verzweiflung über eine unabwendbare Verdammniß, durch Hochmuth über besondere göttliche Gunst und Auswahl. Selbst der offenbarungsabgeneigten Zeitvorstellung müßte es einleuchten, daß die Kirche es nicht als offene Frage belassen darf, ob man Gott zuschreibe, er habe eine Classe von Menschen in grundlosem (absolutem) Rathschluß zur Sünde und Verdammniß erschaffen, um sich durch ihr Leiden zu verherrlichen. Auch in dieser Lehre bedarf die luthe-

rische Kirche keiner Ergänzung und keines Correktivs durch die reformirte. Es mag immerhin die Philosophie der Concordienformel ungenügend seyn, das heißt das Problem göttlicher Weltlenkung und menschlicher Freiheit nicht lösen. Das ist gar nicht Aufgabe der Kirche *). Aber die Seelenstellung der lutherischen Kirche ist hierin völlig lauter und ist in ihr keine Versuchung, menschliches Vermögen und menschliches Verdienst zu überschätzen. Sie gerade hat solche Ueberschätzung aus der Wurzel beseitigt, ohne in den entgegengesetzten Irrthum eines göttlichen Fatums der Seligkeit und Verdammniß zu verfallen. Auch der Prädestinationslehre gegenüber hat deßhalb die lutherische Kirche die unabweisbare Pflicht des Zeugnisses von der allgemeinen Barmherzigkeit Gottes und Seinen Friedensgedanken gegen alle Menschen. Sie kann auch dieses Zeugniß nicht dämpfen und abschwächen lassen durch die Union.

Es ist sonach nicht der Eifer um unsere Bekenntnißschriften, nicht eine abgöttische Verehrung dieser menschlichen Fassungen, was uns zum Widerstand gegen die Union bewegt, sondern der Eifer um die bestimmten göttlichen Wahrheiten und Stiftungen. Wir halten an unserem Bekenntnisse gegenüber dem Katholicismus und gegenüber dem Rationalismus nicht aus blinder An-

---

*) Dagegen sagt freilich Stier, „Verdiente Parodie des jüngsten Fünf und Neunzigers" These 63: „Wegen der nur zum Theil bei den Reformirten vorhandenen „„abscheulichen"" Lehre von Vorherbestimmung zur Verdammniß ihre Kirche wegzustoßen, wäre die lutherische Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß göttlichen Willens und menschlicher Freiheit ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte". Eine Parodie dieser Parodie aber dürfte dann sagen: Wegen Läugnung der Gottheit Christi die Kirche der Unitarier und Rationalisten wegzustoßen wäre die christliche Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß, daß Gott Mensch geworden, ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte. Ferner wegen Läugnung des persönlichen Gottes die Pantheisten und Atheisten wegzustoßen, wäre die christliche Kirche nur dann befugt, wenn sie das Geheimniß eines überweltlichen Gottes, einer Schöpfung aus Nichts, eines Anfangs der Welt in der Zeit ohne Selbstwiderspruch klarer zum Verständniß gebracht hätte. Also Union mit den Freigemeinden!

hänglichkeit oder aus bloßer Pietät gegen die Urkunden des 16. Jahrhunderts, sondern weil wir durchdrungen sind von dem lebendigen Glauben, daß wir das Heil aus Gnaden empfangen, nicht durch des Gesetzes Werke, und von dem lebendigen Glauben, daß Christus der Sohn Gottes und nicht ein bloßer weiser Mann war. Ebenso halten wir auch an unserem Bekenntnisse gegenüber den Reformirten nicht um dieser Urkunden und ihrer Fassungen willen, sondern weil wir durchdrungen sind von dem Glauben an die gottgestifteten Mysterien und Vollmachten, und weil wir durchdrungen sind von dem Glauben an die Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens und die Aufrichtigkeit der göttlichen Aufforderung und an die entscheidende Macht eines jeden gegenwärtigen Augenblicks für das Seelenheil. Dieser unser Glaube ist lebendiger, stärker, bestimmter, als die Bekenntnißschriften ihn auszudrücken vermochten. Wir könnten allenfalls alle unsere Bekenntnißschriften von der Augustana bis zur Concordienformel über Bord werfen — die Kirche kann ja nöthigenfalls auch ohne Bekenntnißschriften bestehen, wie die christliche Kirche vor dem Nicänum, die evangelische vor der Augustana bestanden hat — aber unser Glaube an diese Wahrheiten und an diese Mysterien bliebe doch bestehen, und unser klares und sicheres Bewußtseyn, daß ein diametraler Widerspruch gegen denselben auf der reformirten Seite ist, bliebe auch bestehen. Die Bekenntnißschriften sind nur die Mauern unseres Glaubens, wir vertheidigen sie nicht aus Liebe zu ihnen selbst, sondern aus Liebe zu dem Zion, das sie umschließen und schützen.

Hierin können wir uns nicht beirren lassen durch die Bannalphrasen, welche man gegen uns schleudert*) von „ungeschichtlichem Repristiniren“ und „unevangelischem Buchstaben- und Gesetzeswesen“, und von einem „alten Evangelium und neuen Gesetzesthum“. Ist jedes Zeugniß bestimmten Glaubens und be-

*) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft in Vorrede und erster Abhandl. 1858, als Beispiel für unzählige andere Schriften.

ſtimmter Lehre in der Kirche Geſetzesthum? Iſt jede Glaubensgemeinſchaft mit der Kirche vor achtzehn Jahrhunderten oder der Kirche vor drei Jahrhunderten Repriſtination? Wenn aber nicht, was iſt mit dem Unglimpf ſolcher Gemeinplätze ausgerichtet und bewieſen? Wir haben dagegen eine Beſtätigung an dem Vorbild der Frommen und Erleuchteten durch alle Zeiten der lutheriſchen Kirche. Nicht bloß die Eiferer ſondern die gediegenſten Theologen wie Luther ſelbſt, Brenz, Chemnitz, Joh. Gerhard u. ſ. w. und die mildeſten einfachſten Seelen wie Paul Gerhard, Nikolai, Arndt, Spener, Franke, Bengel u. ſ. w. haben die Vereinigung mit dem reformirten Bekenntniß als ſchlechthin unzuläſſig abgewieſen. Und ſollte denn wirklich das Gewiſſen einer glaubensvollen kindlichen Zeit ein trügliches geweſen, und dagegen das Gewiſſen unſerer von den Feſſeln des Rationalismus und Pantheismus erſt kürzlich und vielleicht nicht gänzlich gelöſten Theologie ein untrügliches ſeyn?

Alſo, wird man fragen, iſt keine Union möglich außer dadurch, daß die Reformirten lutheriſch werden? Das folgt mit nichten aus dem Geſagten. Allerdings jene unterſcheidenden Lehren und Grundſätze müßten die Reformirten aufgeben, wenn wir uns mit ihnen einigen ſollen. Das liegt in der Natur der Sache. Aber damit werden ſie nicht lutheriſch. Die reformirte Kirche iſt noch etwas anderes als dieſe ihre abweichenden Lehren. Sie iſt eine kirchliche Gemeinſchaft mit einer durch die ganze Geſchichte bewährten Eigenthümlichkeit und beſonderen Miſſion. Jene unbedingte Hochachtung des Wortes Gottes auch in ſeinem unerkannten Inhalt und ſeine unmittelbare Hereinſtellung mitten in unſer Leben, jene Hut und Wache gegen unbegründete Heiligthümer, wo ſie nicht die begründeten abwehrt, jene Richtung nach Bethätigung des Glaubens, nach Gründung eines geheiligten Gemeindeweſens und die Thatkraft in demſelben — das ſind eigenthümliche und tiefgehende Züge, durch welche die reformirte Kirche, auch wenn ſie jene Lehren aufgiebt, reformirte Kirche, eine

beſtimmte Individualität und Faktor im Großen der Kirche Gottes bleibt. Nicht die Ablehnung der Heilsvermittlung durch kirchliche Akte (der antimyſteriſche Gedanke), ſondern die Gegenwart der Majeſtät Gottes in und mit Seinem Wort, welche das Leben der Einzelnen und der Gemeinde erfüllt (der deoglorificirende Gedanke) iſt der wirkliche Kern des reformirten Kirchthums. Dieſe Gaben und Leiſtungen, dieſen koſtbaren Kern bringt die reformirte Kirche auch nach Beſeitigung jener abweichenden Lehren bei der Vereinigung als Schatz und Mitgift mit, ſo daß ſie nicht gleich einer ketzeriſchen Sekte, der man Fehler vergiebt, aufgenommen würde, ſondern als eine begnadigte Gemeinde mit der andern zuſammenſchlöſſe. Wäre ſolche Union etwa gegen die Pietät der Reformirten für ihre geiſtlichen Väter und Blutzeugen? In göttlichen Dingen gilt keine Pietät für Menſchen. Das Andenken an den Gekreuzigten und ſein Teſtament iſt doch noch höher über dem Andenken an dieſe Blutzeugen. Ueberdieß ſind dieſe Blutzeugen gar nicht für jene Myſteriumsläugnung geſtorben — wäre das, ſo wären ſie die Opfer nicht ihres Glaubens ſondern ihrer menſchlichen Meinung geworden, und dieſe Meinung wird durch ihr Opfer nicht zum heiligen Glauben — ſondern ſie ſind geſtorben für das gemeinſame Evangelium und für jene Herrlichkeit des Reiches Gottes, die in dem ſpecifiſchen reformirten Kirchenweſen ſich darſtellt, und ihre Feier und Verehrung als Blutzeugen für dieſe ſpecifiſch reformirte Verherrlichung Gottes in der Gemeinde ſollen die Reformirten nicht aufgeben, ſondern wir wollen in derſelben ihre Genoſſen ſeyn. Oder wäre ſolche Union gegen die Gleichheit, weil in den Streitpunkten doch die lutheriſche Kirche Recht behielte? Daß keine Kirche bei der Einigung mehr Irrthümer oder Mängel einzugeſtehen und aufzugeben, keine weniger Vorzüge ſich zu rühmen habe, als die andere, alſo keine ſich etwas vergebe, das iſt die weltliche Art Union zu machen. Ihre Früchte haben wir geſehen. Die geiſtliche Art iſt

es, daß jede alles aufgebe, was an ihr Irrthum oder Mangel ist, und daß keine irgend etwas einbüße oder vergleichgültige an dem, was ihre göttliche Wahrheit und ihre göttliche Mission ist. Nicht die gegenseitige Vergleichung und Abrechnung über Vorzug und Mangel, sondern die gemeinsame Demüthigung unter Gott und Hingebung an seine Wahrheit und sein vorgestecktes Ziel führt zu wahrer Union. Wir bilden uns nicht ein, solche Union bewirken zu können. Aber wir müssen darauf bestehen und sind darin gerechtfertigt, daß wir auf Union anderer Art nicht eingehen dürfen.

Die lutherische Kirche hat die reine Lehre. Sie hat die reine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ungetrübt durch die Prädestination. Sie hat die reine Lehre von der Kirche und den in sie niedergelegten Gnadenmitteln. Sie hat die wirkliche Freiheit von Menschensatzungen, die wirkliche Freiheit von selbsterdachten Menschenlehren. Sie hat damit die Gabe und Kraft der fortschreitenden Erkenntniß, der fortschreitenden Auffassung und Würdigung der Dinge vom wahren Centrum aus in reinem Prospekt. Das ist das Pfund, das ihr anvertraut ist, und wenn dereinst von ihr Rechenschaft gefordert werden wird, wie sie mit diesem Pfunde gewuchert, darf sie sich nicht in der Lage befinden, antworten zu müssen: ich habe es vergraben unter vereinigenden neutralen Bekenntnissen, unter zwiefach zu verstehenden Formeln, da war es verdeckt und gesichert, daß es nicht gefunden und erkannt werden möge!

Das ist unsere Gebundenheit an lutherisches Bekenntniß und lutherische Kirche, die uns die Union verbietet. Da ist nicht Liebloſigkeit, Mißachtung, Eifer gegen die reformirte Kirche, nicht Erhitzung für eine Trefflichkeit und Vollkommenheit unserer eigenen Kirche. Es ist einfach Gehorsam und Treue gegen die göttliche Offenbarung, ist die Pflicht des kirchlichen Zeugnisses für die wahre heilbringende Lehre und der kirchlichen Bewahrung

derſelben, iſt der nüchterne, aber feſte, gottgebundene Wille, von dieſer Pflicht nicht zu weichen.

Siebentes Kapitel.

Die Gründe gegen die Union aus den begleitenden Gefahren.

Vom Standpunkt des lutheriſchen Bekenntniſſes iſt die Union ihrem Begriffe und Weſen nach, daher ſchlechthin unzuläſſig, ſie widerſtreitet dieſem Bekenntniß, widerſtreitet den Pflichten, die es unabweisbar auflegt. Das iſt im vorigen Kapitel gezeigt worden. Aber auch vom Standpunkt des allgemeinen evangeliſchen Glaubens und bloß nach ihren Wirkungen für dieſen betrachtet hat die Union ein Gefolge von Gefahren, und muß ſie deßhalb auch den allgemein evangeliſch d. i. unioniſtiſch Gläubigen als unzuläſſig ſich darſtellen, ſo lange die Mittel nicht aufgezeigt ſind, dieſe Gefahren ſicher zu beſeitigen.

Erſtens die Union wird — das iſt Thatſache — von dem Unglauben mißbraucht, indem er ſich ihrer als Banner und Handhabe bedient. Die Loſungen von Vernunft und Aufklärung und Denkglauben und philoſophiſcher Religion werden wenig mehr vernommen, alles das mündet jetzt in den einen Ruf nach der Union. Es giebt keinen ungläubigen Prediger, Patron, Magiſtrat, giebt kein liberales oder radikales Zeitungsblatt, die ſich nicht auf die Union berieſen, nicht die eifrigſten Vorkämpfer der Union wären. Dieſelben Elemente, die früher offen gegen das poſitive Chriſtenthum, gegen Pietismus, Myſticismus, Frömmelei ſtanden, laſſen dieſe Fragen ganz unberührt, ſie haben angeblich kein anderes Ziel, kein anderes Maaß, kein anderes Wort, als allein die Union. Und wer könnte läugnen, daß ſie klüglich handeln, da ſie für die Union zu ſtreiten ſich den Anſchein geben. Man be-

seitigt den gläubigen Prediger aus dem Vorwand seines Lutherthums, und man erhält, da Gläubige anderer Art überhaupt oder in der Gegend selten sind, den gewünschten anständigen Rationalisten, man opponirt der liturgischen Form, von der der lutherische Pastor nicht lassen kann, und man wird damit den ganzen Mann und seine evangelische Wachsamkeit los. Man erregt die Völker gegen die Exklusivität, Intoleranz, Buchstabenorthodoxie der Lutheraner. Hat man aber in Deutschland die Lutheraner niedergekämpft, so hat man den bei weitem größten Theil der gläubigen Protestanten niedergekämpft, und bricht einmal der Sturm gegen exklusive Religion los, so geht er nicht bloß gegen das Lutherthum, sondern gegen das Christenthum, das seinem Wesen nach exklusive Religion ist.

Zweitens die Union provocirt zu Consequenzen, die weit über sie hinausführen. Es ist nach Folgerichtigkeit kein Stehenbleiben bei der Indifferenziirung der Unterscheidungslehren. Darf man diese wichtigen Stücke des Bekenntnisses aufgeben, nicht aus inneren Gründen gesteigerter Einsicht, sondern zur Vereinigung mit Andersdenkenden, warum nicht auch andere Stücke des Bekenntnisses, warum nicht das ganze Bekenntniß? So hat es sich denn auch in der That herausgestellt. Gleich bei der ersten Verkündigung der Union in Preußen jubelte die rationalistische Theologie, nunmehr habe es mit den Bekenntnissen ein Ende, denn in der Union könne doch weder lutherisches noch reformirtes Bekenntniß gelten, und daß beide mit einander gelten, die doch einander widerstreiten, sey eine Ungereimtheit. Anders nach Geist und Absicht, aber nicht anders im Erfolg machte es später die Vermittlungstheologie, welche die hauptsächliche Vorkämpferin der Union, welche das wissenschaftliche Element ist, das sie trägt. Auch sie erklärte, wie ich oben ausgeführt habe, auf der Generalsynode 1846 einmüthiglich, die Union könne nicht bei der Indifferenziirung der confessionellen Differenzlehren, also bei dem Consensus der beiden Confessionen stehen bleiben, das

Unionsprincip erheiſche, auch in allen anderen Lehren eine Scheidung von Weſentlichem und Unweſentlichem vorzunehmen. Auch ſie dringt kraft des Unionsprincips mit allem Nachdruck auf Beſeitigung des bindenden Anſehens der ökumeniſchen Bekenntniſſe. Auch ſie lehrt kraft des Unionsprincips und als Fundament der Union, daß unter den Apoſteln ſelbſt verſchiedene Lehrtropen, die nicht mit einander in Einklang zu bringen ſind, beſtanden, und daß die h. Schrift nicht Wort Gottes ſey, ſondern nur Wort Gottes enthalte, daß ſelbſt die Thatſachen der bibliſchen Erzählung, ſo weit ſie nicht von allen Evangeliſten beſtätigt werden, z. B. die Empfängniß vom h. Geiſt, als unverbürgter Lehrtropus anzuſehen. Summa, dieſe Theologie erklärt ſelbſt ausdrücklich und feierlich, daß die Union gar keine Berechtigung hat, eine pure „Inkonſequenz“ iſt, wenn ſie nicht alle dieſe Folgen und Forderungen ihres eigenen Princips vollzieht (ſ. o. S. 381). Von allem dem, was 1846 geſagt und gethan worden, iſt nichts widerrufen. Das Buch J. Müller's iſt vielmehr eine wiederholte Bekräftigung. Andere Theologen der Schule machen ein wahres Geſchäft daraus, die h. Schrift in Pauliniſche und Johanneiſche u. ſ. w. Lehrtropen aufzulöſen. Ja die Energiſchſten unter den Vorkämpfern der „gläubigen Theologie“ z. B. Stier proklamiren es offen, daß ſie keine andere Union wollen, als eine ſolche, die ſich von allen bisherigen Bekenntniſſen emancipirt. Es iſt alſo nach dem eigenen Zeugniß der Unionstheologie nicht möglich, bei der Union (im eigentlichen Sinne) ſtehen zu bleiben, man kann die Union zwiſchen Lutheranern und Reformirten für ſich allein nicht haben, man kann ſie nur haben auf Grund einer ganz neuen Stellung zum Bekenntniß, ja einer ganz neuen Stellung zur h. Schrift, und zwar einer Stellung, die offenbar in Bekenntniß und in h. Schrift alles in Frage ſtellt.

Auch von einer anderen Seite hat ſich die Unmöglichkeit, bei der Union ſtehen zu bleiben, gezeigt, nemlich da, wo nicht die Vermittlungstheologie, ſondern mehr der Pietismus die Triebfeder

der Union ist. Man hat zur Rechtfertigung der Union sonst nur geltend gemacht, daß es sich ja nur um die Abweichungen zwischen Lutheranern und Deutsch-Reformirten handle, diese aber, da die Deutsch-Reformirten nicht Anhänger Zwingli's, ja eigentlich nicht einmal Calvin's, sondern vielmehr Melanchthon's seyen, die Prädestination nicht bekännten, nicht fundamental seyen. Nun wird die evangelische Allianz dargeboten als ein Band der Gemeinschaft mit allen Sekten oder Denominationen Englands und Amerika's, und siehe da, nun werden auch die Abweichungen der Prädestinatianer, Zwinglianer, Baptisten und Methodisten u. s. w. für nichtfundamental erklärt! Daß man nicht einen Kirchenorganismus mit diesen allen bildet, liegt nur an äußerlichen Schwierigkeiten und mehr an diesen Denominationen, die doch ihrer Kirchengemeinschaft treu sind, als an den deutschen Unionisten. Aber die Abendmahlsgemeinschaft wurde auch mit ihnen vollzogen. Wie viele Unionisten sind denn, die nicht an der evangelischen Allianz sich betheiligt haben, die aus Grundsatz von dieser Abendmahlsgemeinschaft sich ferne hielten? Ja hätten nicht die Lutheraner ihre Stimme erhoben, so wäre wohl die Abendmahlsgemeinschaft noch allgemeiner und eklatanter geworden. Die Begeisterung ist, wie Berlin und Stuttgart zeigen, dieselbe für die evangelische Allianz wie für die Union. Fast alle Notabilitäten der Union haben sich an der Zeitschrift, welche sich als das Organ des „deutschen Zweiges des evangelischen Bundes" ankündigt, betheiligt. Es ist die evangelische Allianz bereits annähernd in die Stelle und die Rechte der Union getreten. Wir sind faktisch zu Kirchengenossen der Baptisten, Methodisten u. s. w. erklärt. Durch die Union wird demnach bei uns das englisch-amerikanische Sektenwesen angebahnt. Und auf was für einer schiefen Ebene der deutsche Zweig des evangelischen Bundes selbst steht, haben die Verhandlungen der Berliner Versammlung gezeigt.

Drittens die Union erschüttert den Rechtsbestand der Kirche. Aller Rechtsbestand der Kirche ruht auf dem Be-

kenntniß. Wenn nun dieſes aufgegeben, indifferenziirt iſt mit ſeinem Gegentheil, wo ſoll die rechtliche Norm der Entſcheidung hergenommen werden? Die Reformirten berufen ſich unter der Union auf ihr Bekenntniß, daß kein Knieen beim Empfang des Abendmahls, kein Altar, kein Cruzifix zuläſſig ſey, die Lutheraner, daß ihr Bekenntniß gerade die Freiheit hierfür und den vollen Gebrauch aller Erbauungsmittel fordere. Jene verbieten die Nothtaufe, die Privatbeichte, dieſe nehmen ſie in Anſpruch. Wo iſt da noch eine Norm der Entſcheidung? Man kann indifferente Spendeformeln geben; aber man kann nicht eine Indifferenz unter dieſen kirchlichen Inſtituten und Ordnungen einnehmen. Der Ausgang wird dann in der Regel der ſeyn, daß zu Gunſten des reformirten Theils, deſſen Grundſätze populärer ſind, entſchieden wird, aber das kann man doch nicht für Recht ausgeben. Die preußiſche Agende kam zum Theil über dieſe Schwierigkeiten hinweg, weil ſie in eine kirchlich indolente Zeit fiel, und die landesherrliche Macht ſo gewaltig überwog. Sie zeigen ſich dagegen in ihrer ganzen Stärke jetzt in Baden. Der Widerſtand gegen die anerkennenswerthe Agende ſtützt ſich nicht ohne Grund auf das reformirte Bekenntniß. Wo nun vollends die Union, wie ihre Anhänger es fordern, nicht nur Gründung unirter Gemeinden, ſondern Umwandlung der deutſchen Landeskirchen in unirte Kirchen iſt, da weicht das ganze bisherige rechtliche Fundament des Kirchenweſens. Denn wenn einmal das Beiſpiel gegeben iſt, ohne eine tiefere Erkenntniß der Wahrheit allein zu dem Zwecke, die diſſentirenden Menſchen zu vereinigen, die bisher zu Recht beſtehende Kirche aufzuheben, und eine andere Kirche, in der die Gegenſätze offene Fragen ſind, an deren Stelle zu ſetzen, ſo iſt kein Grund und darum keine Bürgſchaft, daß nicht in Zukunft auch dieſe jetzt gegründete Kirche wieder aufgehoben und eine noch weitere Kirche gegründet werde zu dem gleichen Zweck, etwa die Anhänger der Vernunftreligion und die Anhänger des Chriſtenthums zu vereinigen. Ja es iſt ſchon jetzt kein Recht,

den Andrang derer abzuwehren, die ihre verneinenden Lehren für gleichartig und gleichberechtigt mit den christlichen ausgeben. Es wird allen dissentirenden Lehrern nicht bloß Vorwand, sondern Grund und Titel gegeben, daß ihre Abweichungen von dem Consensus der Evangelischen nicht schlechter behandelt werden dürften, als die Abweichungen unter den Evangelischen selbst, die man zusammen sanktionirt*). So ward die Unverbrüchlichkeit des Rechts der bestehenden, öffentlich verbürgten Kirche und die feste Ordnung in der Kirche erschüttert.

Nimmt man jene Conflikte zwischen dem Rechte der Lutheraner und der Reformirten auf ihre bekenntnißmäßigen Einrichtungen aus, so liegt das alles allerdings nicht im Wesen der Union. Ihrem Wesen nach steht die Union auf dem Glauben an die h. Schrift als an das Wort Gottes und auf den ökumenischen Bekenntnissen und auf dem Consensus der lutherischen und reformirten Kirche. Darin hat sie ein positiv-christliches und ein reichhaltiges Bekenntniß, und kann ihr nichts vorgeworfen werden als die Einbuße der lutherischen Wahrheit. Eine unirte Kirche oder Gemeinde kann deßhalb in reichem Segen stehen, ebenso wie auch eine reformirte es kann. Eines der schlagendsten Beispiele ist die evangelische Brüdergemeinde, die zwar keineswegs als die normative Kirche aber als ein werthvolles Kirchlein in der Kirche zu schätzen ist. An sich ist daher die Union nicht verantwortlich dafür, daß der Unglaube sie zum Vorwand nimmt, daß die Anhänger der Vermittlungstheologie und die evangelische Allianz Consequenzen aus ihr ziehen, die zwar logisch richtig aber

*) Als Uhlich zur Verantwortung gezogen wurde, daß er das apostolische Symbolum bei der Taufe u. dergl. fortließ, antwortete er: „Fehlt einem solchen Verfahren nicht selbst der Schein sogenannter historischer Berechtigung, wenn man sieht, wie die Kirchenbehörde eine Lehre, welche die Reformatoren mit großem Nachdruck als eine Grundthatsache und Grundwahrheit hinstellten, nemlich die Lehre von der persönlichen Gegenwart Christi im Abendmahl, fallen läßt, also von dem Grunde, auf welchem die Reformatoren standen, herunter tritt?“

nicht praktiſch nothwendig ſind, daß ſie in dem und jenem Lande unter Aufhebung der zu Recht beſtehenden Kirche eingeführt wird. Allein in Deutſchland, wo der hiſtoriſche Rechtsbeſtand der Kirche überwiegend lutheriſch iſt, wo das neuerwachte chriſtliche Glaubensleben jetzt überwiegend lutheriſch iſt, wo daneben der Unglaube mit allen ſeinen Mächten und in allen ſeinen Abſtufungen los iſt und jedes dargebotene Mittel gegen den Kirchenbeſtand ergreift, wo im Allgemeinen die Union nicht, wie in der Brüdergemeinde, aus einem neuen und neugeſtaltenden poſitiven Glaubenstrieb hervorgeht, der dann ſelbſt die ihm entſprechenden Einrichtungen erzeugt, ſondern aus dem bloßen Verlangen, die Unterſcheidung aufzuheben, in Deutſchland heftet ſich alles dieſes an die Union. Deßhalb, wenn man die deutſchen Landeskirchen zu unirten zu machen unternimmt, ſo wird man in der Regel und mit ſeltenen Ausnahmen nicht Kirchen evangeliſchen Glaubens, ſondern Kirchen des Rationalismus oder im günſtigeren Falle eine Mitte zwiſchen Glauben und Rationalismus als das letzte Ergebniß erhalten.

In der That hat auch die Union in der evangeliſchen Kirche vielmehr unſägliche Trennung angerichtet, als Einigung bewirkt. An die Stelle der zwei Partheien in Deutſchland, Lutheraner und Reformirte, die wirklich nicht ſo feindlich mehr ſtanden, ſind durch die Union drei Partheien mit unzähligen Unterabtheilungen getreten, die, weil es ſich nicht bloß um Lehre, wie zwiſchen Katholiken und Proteſtanten, Lutheranern und Reformirten, ſondern um Beſitz und Verluſt der Kirche handelt, in geſpanntem, ja feindſeligem Gegenſatze gegen einander ſich befinden. Ueber dem allem iſt noch eine Spaltung unter den Landeskirchen in Deutſchland eingetreten, und die Lutheraner der unter der Union ſtehenden Landeskirchen werden von den anderen Landeskirchen nicht mehr als Bekenntnißgenoſſen anerkannt.

Es iſt gewiß ein wohlgemeintes, ächt chriſtliches Sehnen nach der Einigung der Getrennten. Allein darf der Menſch die

Scheidung, die Gott zugelaſſen, und zu deren Beendigung Er die Mittel verſagt, aus eigner Macht zu beendigen ſich vorſetzen? Iſt uns die Gabe nicht verliehen, jene Irrthümer oder Unklarheiten, durch welche die abgeſonderten Kirchenbildungen wurden, zu beſeitigen, ſo können wir auch die Abſonderung ſelbſt nicht aufheben. Dadurch, daß man den Knoten zerhaut ſtatt ihn zu löſen, mag man wohl Reiche erobern, aber nicht Kirchen ſtiften.

Achtes Kapitel.

Die Wahrheit an der Union.

Wenn nach dieſen Ausführungen die Union, d. i. die äußere Vereinigung der beiden Kirchen zu einer ununterſchiedenen Kirche, als unbegründet erſcheint, ſo iſt doch der Zug unſrer Zeit nach Annäherung und Einigung der Chriſtenheit und inſonderheit der beiden Hauptkirchen der Reformation wohl begründet, und muß dieſe Annäherung und Einigung, ſoweit ſie wirklich gereift und nicht aus menſchlicher Macht vorweggenommen iſt, anerkannt und gepflegt werden. Es iſt eine innere Werthſchätzung und Gemeinſchaft unter den beiden Confeſſionen geboten, die nothwendig ſich ſowohl im Leben der Einzelnen als auch in der Haltung der Kirchen ſelbſt bewähren muß. Durch ſolches Verhalten zu der reformirten Kirche nimmt dann die lutheriſche Kirche gegenwärtig eine Stelle ein, die von der Stellung der alten lutheriſchen Kirche verſchieden iſt; es iſt eine Berichtigung und Abänderung der alten lutheriſchen Kirche, und das iſt nicht möglich und nicht zuläſſig ohne deutliches Bewußtſeyn, daß dieſe hierin nicht das Richtige erkannte. Es wird damit zwar der alten lutheriſchen Kirche nach wie vor Recht gegeben, daß ſie die beſtimmten Lehren und Richtungen der reformirten Kirche verwarf und deßhalb die Vereinigung ablehnte; aber es wird ihr nicht Recht darin gege-

ben, daß sie der reformirten Kirche nach ihrer ganzen Existenz und Wirksamkeit die Anerkennung und das Bewußtseyn christlicher Gemeinschaft versagte. Diese Berichtigung in der Stellung der alten lutherischen Kirche darf sich nun freilich nicht bloß auf das Verhältniß der reformirten Kirche, sie muß sich nicht minder auf das Verhältniß zur katholischen Kirche und selbst zu den bessern Sekten erstrecken, nur daß das Gemeinschaftsband zur (calviniſch-) reformirten Kirche von weit höherem Grade und von ganz anderer Art, daher auch von ganz anderen Folgen seyn muß. Ohne das ist sie auch für jenes nicht gerechtfertigt, sondern wäre sie bloß Ausfluß einer falschen Würdigung der Unterscheidungslehren zwischen lutherischer und reformirter Kirche, bloßer Indifferentismus. Es ist mir zum Vorwurf gemacht worden, daß ich bei meiner so starken Betonung des lutherischen Bekenntnisses doch im Widerspruch mit dem lutherischen Bekenntniß (Schmalkaldische Artikel) bestreite, daß der Pabst der Antichrist sey, als wenn die Beurtheilung einer geschichtlichen Erscheinung ein Dogma und Stück des Bekenntnisses wäre. Ist es mir aber als Lutheraner nicht erlaubt, der Auffassung der alten lutherischen Kirche von dem Pabstthum zu widersprechen, so ist es mir auch nicht erlaubt, ihrer Auffassung von den Reformirten zu widersprechen. Muß ich in Bekenntnißtreue den Pabst den Antichrist heißen, so muß ich in derselben Bekenntnißtreue die Reformirten als „Sakramentirer" und „Fanatiker" verdammen. Die wahren Gründe für unsere andere Stellung zu den Reformirten, die nicht aus einer Vergleichgültigung der Lehre entspringen, greifen, wie die Ausführung das unabweisbar zeigen wird, mehr oder minder auch Platz für unsere Stellung zu den Katholiken, und müssen darum auch diese ändern. Diese Gründe sind nemlich die folgenden.

Es ist der evangelische Gedanke der unsichtbaren Kirche in seiner wahren Bedeutung und vollen Anwendung besonders durch Spener und Zinzendorf in unsrem Bewußtseyn lebendig. Wir erkennen danach die Kinder Gottes in allen Confes-

ſionen und Sekten. Wir erkennen, daß ſo wenig als die Verfaſſung und legitime Kirchengewalt, ebenſowenig auch das correkte Dogma die Seligkeit entſcheidet, ſondern allein der innere lebendige Glaube, den zwar nur Gott vollkommen kennt, der aber doch annähernd auch den Menſchen durch die Salbung des ganzen Weſens und die Früchte des Lebens ſich kund giebt. Während ehedem ein Lutheraner wohl erſt überlegen mochte, ob etwa ausnahmsweiſe ein Calviniſt ſelig werden kann, ſo iſt es uns zur Gewöhnung und zur natürlichen und gewiſſen Anſicht geworden, daß den gläubigen Reformirten nicht minder das Heil gewiß iſt als den gläubigen Lutheranern. Ja von Perſon zu Perſon tritt der Unterſchied ſehr zurück, man findet ſich zu dem erweckten und geförderten Reformirten mehr gezogen, als zu dem wenn auch gläubigen, doch minder lebendigen und geförderten Lutheraner. So ſehr die jetzt verbreitete Gleichgültigkeit gegen die ſichtbare Kirche zu tadeln iſt da, wo es der Aufgabe der Kirche als Gemeinweſen gilt, ſo ſehr iſt dieſe Würdigung des Menſchen aus dem Maaßſtabe der unſichtbaren Kirche ein hoher Vorzug der Gegenwart, ſie iſt eine höhere Stufe zu der Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit.

Es iſt uns noch eine andere Erkenntniß geworden, die ſelbſt bei jenen Männern der Innerlichkeit — Spener, Zinzendorf — ſich noch nicht oder doch nicht mit der Klarheit und Energie findet, die Erkenntniß, daß nicht bloß Kinder Gottes in den verſchiedenen Kirchen ſind, ſondern daß auch die verſchiedenen Kirchen ſelbſt als ſolche Werkzeuge Gottes ſind und beſondere Gnadengaben haben. Daß ich dieſes von den drei Hauptkirchen der Chriſtenheit, alſo auch von der katholiſchen Kirche, behaupte, iſt zwar keineswegs Sache allgemeiner Anerkennung; im Gegentheil iſt es dies, was mir und meinen Geſinnungsgenoſſen den Vorwurf des Katholiſirens zuzieht. Um ſo mehr aber darf ich auf die allgemeine proteſtantiſche Anerkennung rechnen, da ich es von der reformirten behaupte. In dieſer ganzen Ausführung, in welcher

ich die Lehren und Stellungen der reformirten Kirche darlegte, die wir als irrig bestreiten und als Hinderniß der Union betrachten müssen, in derselben habe ich auch die eigenthümlichen großen Züge der Gnade und des Segens dargelegt, durch welchen die reformirte Kirche ihre Stelle im Reiche Gottes einnimmt, und nach welcher sie theils von uns zum Vorbild genommen, theils wenigstens als eine besondere Individualität neben der unsrigen in dem reichen göttlichen Haushalt anerkannt werden muß. Diese Erkenntniß ist deßhalb nicht in eine Linie zu stellen mit den Axiomen und Einbildungen der Männer der Zukunftskirche, sondern sie steht einfach auf der Thatsache, auf der unläugbaren Thatsache. Schon die natürliche Begabung, die unserer Zeit geworden ist, jener geschichtliche Sinn, in welchem wir uns in das Leben anderer Zeiten, Völker und Kreise versetzen gleich als in unser eignes, muß uns zur Werthschätzung der reformirten Kirche führen. Noch weit mehr aber muß das die geistliche Einsichtigkeit, zu der Zeit und Erfahrung uns gereift hat. Luther und Brenz und Westphal u. s. w. mochten mit Recht besorgen, daß die reformirte Kirche sich nicht auf ihrem Boden halten werde, daß der Spiritualismus, aus welchem ihre Sakramentslehre kommt, sie auch noch weiter fortreißen werde, zu allen den Extravaganzen Carlstadt's und der Wiedertäufer und andrer Schwärmer. Uns hat die Zeit gelehrt, daß sie, wenn auch unter Abzweigung von Sekten, doch in ihren Hauptgemeinschaften wirklich im Stande war, ihren Boden zu behaupten. Ja uns hat die Zeit noch mehr belehrt, daß sie im Stande war, reiche Früchte der Gottesfurcht und der Heiligung zu tragen zur Ehre des Herrn, dessen Ehre allein unser Eifer ist. Wie sollten wir ihr die Anerkennung und Werthschätzung und Bezeigung der innern Gemeinschaft nicht gewähren? Wir entsprechen damit dem Geist der lutherischen Kirche nicht etwa minder sondern mehr als die alte lutherische Kirche; denn ihr Geist ist doch kein anderer, als die Wahrheit und Gerechtigkeit in Gott und die Beurtheilung der Menschen und ihrer

Gemeinſchaften nicht nach ihrer Stellung zu uns ſondern nach ihrer Stellung zu Gott.

Es ſind ſeitdem Gegenſätze gegen unſern Glauben in die Welt getreten, von denen nicht etwa bloß Luther und Chemnitz und Andreä ſondern auch Spener und Zinzendorf keine Ahnung hatten — der Rationalismus, Pantheismus, Materialismus. Die Rieſenhaftigkeit dieſes Gegenſatzes muß die Unterſcheidung unter allen chriſtlichen Confeſſionen und vollends unter Lutheranern und Calviniſten zu kleinen Dimenſionen herabdrücken, und die drohende Vernichtung des ganzen chriſtlichen Glaubens muß alle Confeſſionen zu einer Gemeinſchaft der Vertheidigung auffordern. An dieſen Mächten, welche das ganze geiſtige Leben der Gegenwart beherrſchen, könnten Luther und Calvin lernen, was der Antichriſt iſt; ſie würden dann den Pabſt nicht mehr zum Antichriſten machen. Wie dürfte vollends der Streit zwiſchen Lutheranern und Reformirten, der ehedem als der höchſte ſchien und das ganze Leben bewegte, jetzt noch irgendwie in den Vordergrund treten. Der Feind von außen müßte doch den chriſtlichen Confeſſionen zum Bewußtſeyn bringen, daß ſie trotz dem allem doch Söhne und Bürger eines Vaterlandes ſind, daß ſie gemeinſam für ihren Einen Herrn und König zu ſtreiten haben, und bei aller ehrlichen und gebotenen Theilung und Widerſetzung untereinander müßte doch alles Gefühl der Zwietracht in ein höheres Bewußtſeyn der Genoſſenſchaft und Waffenbrüderſchaft aufgehen.

Es war die göttliche Führung in unſren Tagen, daß nach langem geiſtlichem Schlafe der Glaube meiſtens ganz unabhängig und abgetrennt von allen Confeſſionen wieder erſtand. Gott hat gleichſam auf eine Weile von ſeiner bisherigen Führung durch die Kirchen abgebrochen, und von Perſon zu Perſon in den Seelen ſich kund gegeben. Er hat damit offenbar gemacht, daß Er ſelbſt und das Band zu Ihm doch noch über Bekenntniß und Kirche ſteht. Er hat es gelenkt, daß die Confeſſionen ſich vielfach

gegenseitig ihre Erweckung und Rückführung aus dem Irrthume der Zeit schuldig wurden. Einen großen Antheil an der gesammten Umkehr haben die Stillen im Lande, hat die unirte Brüdergemeinde. Einige meiner älteren norddeutschen Freunde verdanken ihre erste christliche Anregung zum Theil katholischen Einflüssen. Der reformirte Prediger Otto von Gerlach hat an seinem Commentar ein Segenswerk für Lutheraner wie Reformirte vollbracht, hat zuerst das göttliche Gebot über Ehescheidung im Einstehen gegen die weltliche Gesetzgebung behauptet, hat die liturgischen Gottesdienste, die so ganz in lutherischem Geiste sind, ins Leben gerufen. Die lutherische Kirche Bayerns ist gläubig geworden durch einen Reformirten, den Protestanten und Pfarrer Krafft — „den apostolischsten Mann, der mir vorgekommen" (wie ich ihn in meinem Nekrolog Puchta's bezeichnete). Die erste erweckte Predigt von der neu in der bayerischen Residenzstadt errichteten lutherischen Kanzel — nachdem Jahrzehnde nur Rationalismus und Supernaturalismus gepredigt worden — war die eines Unirten, des von Rom rückkehrenden preußischen Gesandschaftspredigers Tholuck, und ich denke noch mit Freuden an ihren mächtigen Eindruck. Wie ließen sich diese Erfahrungen, die ich in meinem Lebensgange machte, durch die gleichen Erfahrungen anderer bereichern? Sollten nun die Flammen, an welchen Gott das Feuer seiner Kirche wieder angezündet hat, Flammen der Hölle gewesen seyn? Sollten insbesondere wir Lutheraner von calvinischen Rotten und vom römischen Antichrist Samen des Heils empfangen haben? Wir müssen an der großen Stetigkeit der göttlichen Führung in der Geschichte seines Reiches, sohin an der Kirche festhalten, aber auch dieser hochentscheidende Moment der Wiedererweckung aus Schlaf und Tod ist ein Theil seiner Führung, und ist ihn zu beachten und nicht mit ihm zu brechen, nicht eine Verletzung sondern grade eine Beobachtung dieser Stetigkeit. Bei dem Christenthum der Stillen im Lande, mit welchem hauptsächlich der neu erwachende Glaube begann, kann allerdings

nicht stehen geblieben werden. Die vereinzelten Christen, die bloß ihres Glaubens lebten, mußten auch wieder zur Gemeinschaft, zur Aufrichtung des Reichs des Herrn auf Erden, also zur Kirche fortschreiten, und damit die alten Fragen und der alte Gegensatz in ihrer Beantwortung wiederkehren. Aber jener Sinn des Christenthums der Stillen im Lande, jene erste Liebe, die da alles umschloß, was dem Namen des Herrn die Ehre gab, muß doch in der wiederhergestellten Kirche trotz aller ihrer Bestimmtheit und Treue und trotz allem, was ihre Erbauung und Ordnung erfordert, immer die Seele bleiben. Die Wurzel muß den Stamm emportreiben und die Aeste entfalten; aber der belebende Saft muß doch für Stamm und Aeste immer aus der Wurzel kommen.

Es ist durch die philosophische Entwicklung unsrer Zeit — von Cartesius und besonders von Kant bis Hegel —, die Gott nicht umsonst zugelassen, ungeachtet ihrer tiefirrigen Ergebnisse, ihrer antichristlichen Weltanschauung, dennoch auch ein neuer Schatz wissenschaftlicher Mittel der Kirche gewonnen worden, die sie nicht unbeachtet oder unbenutzt lassen darf, und der volle Gebrauch derselben muß auch die Annäherung unter den Confessionen fördern. Die vermittelnde Theologie hat von diesen wissenschaftlichen Mitteln einen nicht überall richtigen und bemessenen Gebrauch gemacht, der deßhalb die Gefahr einer Verflüchtigung der christlichen Glaubenswahrheiten in sich trägt. Aber es läßt sich von ihnen auch ein durchaus richtiger und bemessener Gebrauch machen. Durch einen solchen wird nicht wie dort das ganze Dogma der Kirche in Fluß kommen; aber es wird doch manches an demselben als überbestimmt oder als überschätzt oder als in sich selbst nicht wirklich durchdacht sich erweisen, es werden sich in mancher Hinsicht tiefere Fassungen bieten, welche nicht zwischen den beiden Theilen mitten durchgehen, sondern welche die Beweggründe beider Theile voll befriedigen. Das behaupte ich nicht bloß für den Gegensatz lutherischer und reformirter sondern auch für den Gegensatz evangelischer und katholischer Lehre. Wenn nun

auch dieſer richtige und heilſame Gebrauch von den wiſſenſchaftlichen Mitteln der neuern Philoſophie noch nicht erſchloſſen iſt, ſo iſt doch ſeine Möglichkeit und die Nothwendigkeit ſeiner Aufgabe von vorn herein gewiß, und muß ſchon dieſes Bewußtſein auf die gegenſeitige Betrachtung unter den Confeſſionen einen mildernden Einfluß haben.

Es ſtellt ſich ſchon überhaupt der unbefangenen Betrachtung und vollends in Folge jenes gemeinſamen Gegenſatzes heraus, daß die Uebereinſtimmung (consensus) unter den chriſtlichen Confeſſionen unendlich größer iſt als ihre Abweichung (dissensus). Das muß doch bewirken, daß auch die Anziehung unter ihnen ungleich mächtiger ſey als ihre Abſtoßung. Auch das gilt ſchon für unſer Verhältniß zur katholiſchen Kirche, wie vielmehr und noch in ganz andrer Art für unſer Verhältniß zur reformirten Kirche, ſie, die auf die höchſte Frage, „was iſt dein einiger Troſt im Leben und im Sterben", genau dieſelbe Antwort giebt, wie wir.

Wie wäre nach allem dieſem eine Stellung zur reformirten Kirche in der alten Weiſe möglich, ein Verdammen, Verachten, Vonſichſtoßen, oder auch nur Nichtbeachten? Sie wäre unnatürlich, ein bloß Gemachtes, Affektirtes, ſie wäre ungerecht und gegen die Wahrheit, ſie wäre gegen die deutliche göttliche Erweiſung. Sondern es iſt die volle Werthſchätzung der reformirten Kirche, die Anerkennung derſelben als Schweſterkirche, als Genoſſin und damit das innere Band zu ihr geboten.

Dieſes innere Band ſoll, ja muß, wenn es wirklich vorhanden iſt, ſich auch im Leben der Einzelnen und ſelbſt in der Haltung der Kirchen bewähren. Die Aeußerungen deſſelben ſind mannigfach, und, wie ſich von ſelbſt verſteht, je von der beſondern Lage und von der beſondern innern Aufforderung abhängig.

Dahin gehört die Verbindung zu Werken chriſtlicher Liebe und Förderung chriſtlicher Sitte und chriſtlicher Einrichtungen und Bezeugung chriſtlicher Wahrheiten auf dem Freiwilligkeitsgebiete. Ein Beiſpiel dieſer Art im großen Maaßſtab iſt der deutſch-evan-

gelische Kirchentag und die innere Mission, und wir erachten uns deßhalb verpflichtet, an demselben zu halten, so lange nicht das Bestreben, ihn für die Union auszubeuten und uns durch Majorität zu unionistischen Demonstrationen zu zwingen, in demselben absiegt, oder durch das Verhalten unserer Conföderirten gegen unsere Kirche das Band ein unnatürliches wird. Sollte es nicht recht und heilsam gewesen seyn, daß wir mit den Reformirten und Unirten gemeinsam den Ruf zur Buße über die Thaten von 1848 an das deutsche Volk ergehen ließen, gemeinsam uns 1849 gegen die Entchristlichung des Staates stellten, gemeinsam die Regierungen zur Erfüllung des göttlichen Gebotes über die Ehescheidung, zur Heilighaltung des Sonntags, zur Abschaffung der Spielbanken aufforderten, gemeinsam gegen die Verdrängung der gläubigen Katechismen, des heidelberger wie des lutherischen, durch ungläubige Katechismen Zeugniß gaben und die Kirchenregimente anriefen, und so vieles andre dieser Art? Sollte es insbesondere nicht recht und heilsam gewesen seyn, daß wir mit den Reformirten und Unirten gemeinsam ein Bekenntniß zur Augustana, so weit wirklich der Glaube an sie ein gemeinsamer ist, ablegten? Allerdings, die Lutheraner der alten Zeit hätten das nicht für erlaubt erachtet; denn sie hielten, wie der Kanzler Oxenstierna in der westphälischen Friedenshandlung ausdrückt, die Reformirten ganz und gar nicht für ihre „Glaubensgenossen", sondern für „ganz andre Leute". Das aber halten wir eben für den wahren Fortschritt der Erkenntniß, daß wir hierin anders stehen. Der Inhalt des Zeugnisses für die volle Wahrheit haben wir dadurch nicht verletzt, da wir in demselben Augenblick, da wir mit den Reformirten zusammen für das Gemeinsame zeugten, auch gegen die Abweichung zeugten *). Zu einem gemeinsamen

*) [illegible] lutherischen Theils erklärte unter [illegible] Fassung und Auslegung des [illegible] mte Fassung oder Auslegung, [illegible] halte ich für eine

Zeugniß für den Consensus ohne gleichzeitiges Zeugniß gegen den Dissensus, wie das die Weise der Union und der Evangelischen Allianz ist, haben wir uns schlechterdings nicht herbeigelassen. Aber das ist kein Unrecht, unter dieser Wahrung mit den Reformirten und Unirten das wirklich Gemeinsame auch gemeinsam öffentlich vor aller Welt zu bekennen. Ja diese Gerechtigkeit und diese Pflege des wirklich vorhandenen und erlaubten Bandes ist in sich ein Gewinn, und es ist ein noch größerer Gewinn, daß diese gemeinsam geglaubte Wahrheit, die doch noch umfangreicher und höher ist als die Abweichung, durch das gemeinsame Bekenntniß eine Macht und Nachdruck erhalte gegen den Unglauben in unsrer Zeit.

Dahin gehört ferner die wechselseitige Theilnahme an Gottesdienst, an Predigt, Liturgie, Gemeindegesang.

Dahin gehört die wechselseitige Einräumung der Kanzel, natürlich unter der Bedingung, daß nicht die Unterscheidungslehren verkündet werden, und die gegenseitige Aushülfe auf der Kanzel, wie sich von selbst versteht, nicht als Pflicht und kirchenordnungsmäßige Einrichtung, sondern als freie Gewährung. Ich habe die Lutheraner Harleß und Löhe auf der Kanzel des reformirten Pfarrers Krafft predigen hören, und habe Krafft auf der lutherischen Kanzel (zuletzt beim Erlanger Jubiläum) mit seinem gewaltigen, ehrfurchtgebietenden Prophetenwort gehört. Es hätte jeder dieser Säulen der Kirche, unbeschadet seines Bekenntnisses und der sonstigen Abweichung, die Predigt des andern halten können.

---

wirkliche Veränderung der A. C. und für eine Einbuße an wahrer und tiefer Erkenntniß und an eigentlich kirchlichem Charakter. Denn der eigentlich kirchliche Charakter besteht grade in solcher geheimnißvollen Durchdringung des Göttlichen und Natürlichen .... Darum, so lange die reformirte Kirche hierin nicht die lutherische Lehre annimmt, halte ich es für Pflicht und Gebot, das lutherische Kirchenwesen überall .... als ein unterschiedenes, selbständiges, seiner selbst sicheres und mächtiges aufrecht zu halten, zum Zeugniß und zur sichern Erhaltung jener Wahrheit und alles dessen, was mit ihr gegeben ist. Von dieser Pflicht will ich nicht weichen!" Verhandlung S. 35.

Ich halte dieſen Zuſtand für einen geſunden und erfreulichen und würde es tief beklagen, wenn ſolche gegenſeitige Aushülfe und gegenſeitige Erbauung in Zukunft nicht mehr möglich wäre!

Die Haltung der Kirchen ſelbſt aber hat darin jetzt anders zu ſeyn als ehedem, daß ſie ihren Angehörigen das alles nicht unterſagen und nicht mißrathen. Ueberdieß aber iſt ja, wie dort unter den Einzelnen, ſo auch unter den Kirchenregimenten Deutſchlands ſelbſt bereits eine Verbindung geſchloſſen, die Eiſenacher Conferenz, die nicht bloß den gemeinſamen Schutz nach außen, wie ſonſt das Corpus Evangelicorum, ſondern auch die innern Angelegenheiten der Kirche zur Aufgabe hat, ſo daß lutheriſche, reformirte, unirte Kirchenregimente gemeinſam über Liturgie, Geſangbücher, Verhalten zu den Sekten u. dergl. berathen. Inwieweit das bisher Erfolg gehabt, iſt nicht von Belang, hängt auch von vielerlei andern Umſtänden als der Einrichtung an ſich ab. Aber es liegt jedenfalls darin der Ausdruck einer andern Stellung der lutheriſchen und reformirten Kirche gegeneinander, als ſie ehedem war, und die entſchiedenſten Lutheraner haben die Betheiligung nicht verweigert.

In dem allem liegt noch kein Moment der Union, d. i. kein Moment organiſcher anſtaltlicher Verbindung unter den Kirchen, als z. B. Gemeinſchaft des Kirchenregiments, des Abendmahls u. ſ. w. Solche Momente der Union ſind damit nicht geboten oder auch nur empfohlen; denn Gemeinſchaft organiſcher Einrichtungen ſetzt naturgemäß Gemeinſchaft des Bekenntniſſes voraus. Ob und inwieweit ſie mit dem lutheriſchen Bekenntniß vereinbar ſeyen, und deßhalb unter beſondern providentiell gefügten Zuſtänden in ſie gewilligt werden könne, das wird Gegenſtand einer beſondern Prüfung bei Erörterung der preußiſchen Union (Buch IV Cap. 2) ſeyn. Sondern das alles iſt nur die freie und je augenblickliche Bethätigung einer innern Gemeinſchaft und Werthſchätzung. Dieſe iſt eine Forderung der Gerechtigkeit und der Liebe, und ſie thut der Pflicht, durch eine dauernde kirchliche Ein-

richtung der lutherischen Wahrheit Zeugniß zu geben und sie den Geschlechtern zu bewahren, nicht Eintrag. Wir dürfen nicht Gottes Wegen vorgreifend eine Einigung der beiden Kirchen unternehmen. Aber jene Thatsachen und jene Einsichten, welche zu einer andern Würdigung der Kirchen gegeneinander führen, sind von Gott selbst gewirkt, und dieser Würdigung und ihren Folgen dürfen wir uns deßhalb nicht verschließen aus derselben Ehrfurcht gegen seine Wege, die uns von der Union abhält. Besorgen wir, durch die Union aus menschlicher Eigenmacht zu handeln, so haben wir uns zu hüten, daß wir nicht durch Versagung dieser innern Gemeinschaftsanerkennung und deren Bethätigung aus menschlichem Eigensinn handeln.

Demgemäß vertreten wir nicht die Kirche der alten Orthodoxie, da wir die lutherische Kirche vertreten. Jene ist wirklich nicht unser Ideal. Wir stehen in wichtigen Stücken anders als sie.

Fürs erste, wir wollen keine Enge des Bekenntnisses, wie die Kirche der alten Orthodoxie. Wir wollen eine Kirche mit freier, weiter, milder Handhabung des Bekenntnisses. Wir wollen keine Kirche, in der ein Nitzsch und Julius Müller, ein Heinrich Thiersch (vor seinem Uebertritt) nicht vollen Raum hätten für ihre ernstliche, gewissenhafte Forschung und deren wissenschaftliche Mittheilung. In einem gesunden, geordneten Kirchenwesen kann zwar alles das, was vom Bekenntniß abweicht, nur als individuelle Ansicht gelten, bis es sich innerlich und andauernd (nicht bloß durch die Majorität und Aktivität der herrschenden Meinung) bewährt hat, während als das Allgemeine und Maaßgebende nur das Bekenntniß gelten kann. Allein das heißt nicht, diese Männer sollen bloß geduldet seyn aus christlicher Nachsicht gegen das Individuum, sondern sie sollen ihre Stellung behaupten aus Anerkennung eines von der Kirche zu lösenden Problems, zu dem sie auf ihrem Wege mitwirken. Nur freilich können wir nicht zugeben, was die Generalsynode von 1846 erstrebte, daß die

Doktrin der vermittelnden Theologie selbst als Bekenntniß, als das Allgemeine, Maaßgebende, die Kirche Bestimmende aufgerichtet werde, und die alte bekenntnißmäßige Lehre nur als ein Individuelles, oder eigentlich nur als ein noch Geduldetes und Absterbendes fortbestehe.

Fürs zweite, wir stehen in keinem Gegensatz zum Pietismus, gleich der Kirche der alten Orthodoxie. Im Gegentheil, wir halten ihn für eins der ächtesten Elemente und edelsten Früchte unsrer Kirche. Wir wollen keine Kirche der reinen Lehre ohne die lebendige Erweckung der Menschen, ohne die persönliche Frömmigkeit und ihre Bewährung im Leben. Nur können wir nicht darein willigen, daß die Kirche in bloßen Pietismus, in Conventikelchristenthum, in die Existenz der Stillen im Lande sich auflöse, und an ihrem Beruf für die Vollendung des Reiches Gottes einbüße, das da beides ist, seine Verherrlichung in der Gemeinschaft und Institution, daß sie als Ganzes seine Heilsordnung in ihrer Lauterkeit und Fülle bezeuge und pflege, und seine Verherrlichung in den einzelnen Seelen, daß sie sein Leben in sich aufnehmen und wieder ausstrahlen.

Fürs dritte haben wir keine feindselige oder auch nur entfremdete und keine überhebende Stellung gegen die reformirte Kirche. Wir erachten sie nicht als eine abgefallene, eine vom Leibe Christi abgetrennte. Wir erachten sie als eine Schwesterkirche, als ein gesegnetes Werkzeug Gottes. Wir untersuchen nicht, welcher der beiden Kirchen, alles in allem gerechnet, der Vorzug gebühre. Wir wollen auch diese Gesinnung in allem Handeln bewähren. Nur müssen wir uns der Union weigern, allein aus dem einen, aber nicht zu beseitigenden Grunde unsrer Pflicht gegen die von uns erkannte göttliche Wahrheit.

Diese Freiheit, Weite, Milde und Innerlichkeit ist keine Connivenz an die Union, sie ist eine Läuterung und Vollendung der lutherischen Kirche in ihr selbst. Sie ist daher eine Forderung und ein Ziel für die lutherische Kirche in allen Landen,

auch da, wo kein Anlaß zur Union oder zur Rücksichtnahme auf die Union ist, in Sachsen, Bayern, Hannover, Mecklenburg, Schweden. Sie würde auch ohne Zweifel in allen diesen lutherischen Landeskirchen Stätte gewinnen, wenn nicht die Angst vor der Union auf ihnen lastete und ihnen den Odem der Freiheit benähme.

Neuntes Kapitel.

Die evangelische Allianz und die falsche Katholicität*).

Auf einem ähnlichen Gedanken, wie die Union, steht die evangelische Allianz, das ist ein Band der Gemeinschaft, welches in England und Schottland von Männern aus verschiedenen reformirten Confessionen (Sekten, Denominationen) — man zählte deren funfzehn — geschlossen wurde, in der Absicht, alles, was evangelischen Charakter trägt, zu umfassen. Es ist nemlich auch hier der bewegende Gedanke, sich auf Grund des Consensus zu einigen, indem alles, was dem Dissensus angehört, den evangelischen Charakter und daher die ganze und gleiche Bürgschaft des Heils nicht ausschließe. Die evangelische Allianz ist hiernach ein Band der Gemeinschaft von weit größerer Ausdehnung als die Union, indem sie nicht bloß die lutherische und calvinische Kirche sondern auch alle andern Abtheilungen und Abzweigungen der reformirten Kirche — Zwinglianer, Independenten, Methodisten u. s. w. — umfaßt, und sie ist hierin, wie bereits gezeigt worden, die wirkliche und unabweisbare Consequenz des Unionsgedankens. Dagegen ist sie ein Band der Gemeinschaft von weit geringerer Art der Einigung als die Union. Nicht die betreffenden Confessionen und Kirchengemeinschaften selbst sollen durch sie geeinigt werden — diese bleiben in ihrem unversehrten, unvermischten Be-

*) Ich habe hier vieles aus meinen Reden auf der Berliner Pastoralkonferenz und dem Stuttgarter Kirchentag 1857 aufgenommen.

ſtande, ſondern bloß die Individuen aus denſelben vereinigen ſich und unbeſchadet ihrer Angehörigkeit und Treue gegen ihre Confeſſion und Kirchengemeinſchaft. Die evangeliſche Allianz iſt nicht zu einer Zeit des religiöſen Indifferentismus und nicht durch die äußere Macht gegründet, deßhalb ging ſie nicht bis zu dem Aeußerſten der Kirchenaufhebung und Confeſſionsvermiſchung. Und in der That, wenn man ſich beſchränkt hätte auf ein anerkennendes, liebevolles Zuſammenkommen von Mitgliedern aller Denominationen für beſtimmte praktiſche Zwecke, ſo ließe ſich dagegen ſelbſt von einem vernünftigen, gemäßigten confeſſionellen Standpunkt aus nichts einwenden. Allein wirkſam war doch der Unionsgedanke, d. i. der Gedanke der Einigung durch Indifferenziirung der Gegenſätze, auch in der evangeliſchen Allianz, wenn er gleich hier nicht zur völligen Union führte. Man gründete nemlich dieſes Band der Gemeinſchaft, ſtatt auf ein lebendiges Bewußtſein, das ſich über die Lehrbeſtimmungen erhebt, auf einen formulirten Conſenſus: die neun Artikel, welche man für die Eſſenz und das Kennzeichen des evangeliſchen Chriſtenthums erklärte. Damit haben die Theilnehmer das Glaubensbekenntniß ihrer beſondern Kirche (Denomination) in ſeinen übrigen Beſtandtheilen, ohne es zu beabſichtigen, für unweſentlich zum evangeliſchen Chriſtenthum erklärt. Sie haben ein Unionsbekenntniß aufgeſtellt, das nach der Natur der Sache allein das Bekenntniß der Kirche ſeyn ſollte. Es iſt alſo das Fundament dazu gelegt, eine allgemeine evangeliſche Kirche mit einem allgemeinen evangeliſchen Bekenntniß aufzurichten, in welcher die Sonderlehren der jetzigen Denominationen nur als Privatmeinungen oder als bloße Grundlagen für Kirchlein und Orden innerhalb der Kirche fortbeſtehen dürften. Ueberdies wurde von der evangeliſchen Allianz ein gemeinſames Abendmahl eingeführt, dieſes eigentliche Kennzeichen voller Kirchengemeinſchaft, und wenn dieſes auch ſo gehalten wurde, daß dabei jede Denomination es nach ihrem Ritus begeht (auch hierin gerechter, als die Union), ſo iſt doch die Begehung des Abend-

mahls in einem und demselben Augenblick und Akt immer Begehung einer völligen Communion unter den Theilnehmern. Endlich ist auch von der evangelischen Allianz bereits der Ansatz gemacht zu einem allgemeinen evangelischen Kirchenregiment; denn einestheils ist solche Veranstaltung gemeinsamen Abendmahls eine Emancipation von dem Kirchenregimente der eignen Denomination, ohne dessen Bewilligung ja solche nicht geschehen dürfte, anderntheils ist das ständige Committee der evangelischen Allianz, das den Auftrag hat, dieselbe immer mehr zu stärken und zu erweitern, thatsächlich eine Art Kirchenregiment. So hat die evangelische Allianz bereits alle Attributionen einer Kirche: ein Glaubensbekenntniß (covenant) an ihren neun Artikeln, ein gemeinsames Abendmahl, ein ständiges Kirchenregiment an ihrem Committee. Sie muß deßhalb, wenn sie anders folgerichtig und energisch durchgeführt wird, trotz aller Versicherung und aller aufrichtigen Absicht, daß die Vereinigung nur die anwesenden Individuen und nicht die kirchlichen Gemeinschaften selbst berühren solle, dennoch nach der Nothwendigkeit der Sache selbst zu einer Kirche werden, und zwar nicht zu einem Bündniß unter diesen Gemeinschaften, sondern grabezu zu einer Union, zu einer neuen Kirche über ihnen allen.

In Deutschland hat man dieser Thatsache der evangelischen Allianz auch ihren Gedanken gegeben. Das ist die *evangelische Katholicität*, welche das Thema der Verhandlungen auf dem Stuttgarter Kirchentag 1857 war. Man verstand hierunter, dem Wesen der evangelischen Allianz entsprechend, nicht etwa eine *Katholicität im Sinne der Evangelischen* sondern eine Katholicität *unter den Evangelischen*, also mit Ausschluß der Katholiken. Es ist der Gedanke: Es gebe eine wesentliche evangelische Erkenntniß, eine Substanz des evangelischen Glaubens. Das sei der Consensus aller evangelischen Denominationen. Er lasse sich auch darstellen und formuliren. Eine solche Darstellung seyen eben die neun Artikel der evangelischen Allianz, oder allenfalls auch noch reiner und gedrungener das formale und

materiale Princip des Proteſtantismus, insbeſondere die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Was jenſeits dieſes Conſenſus liege, möge ſeine Wahrheit und ſeinen Werth haben, aber es ſey nicht fundamental, nicht für die Seligkeit entſcheidend, nicht zur Gotteskindſchaft erforderlich. Dieſe Subſtanz des evangeliſchen Glaubens ſey die Baſis der Katholicität. Wenn die ſämmtlichen evangeliſchen Denominationen ſolchen ihren Conſenſus herausſtellen, und ihren Diſſenſus als nicht fundamental betrachten, ſo ſind ſie die Eine wahre katholiſche Kirche.

Daß vom Standpunkt lutheriſchen Bekenntniſſes ſolchem Gedanken widerſprochen werden muß, verſteht ſich von ſelbſt. Denn von dieſem Standpunkt aus iſt nimmermehr der Conſenſus aller evangeliſchen Denominationen die Subſtanz des evangeliſchen Glaubens, dem gegenüber alles andre nur accidentiell wäre, ſondern iſt die lutheriſche Lehre ſelbſt die Subſtanz des evangeliſchen Glaubens und die abweichende Lehre jener Denominationen eine Trübung derſelben. Aber dieſer Gedanke der evangeliſchen Katholicität iſt ſchon in ihm ſelbſt unklar und unhaltbar. Er beruht auf einer beſtändigen Verwechſelung, einem beſtändigen, unbewußten Volteſchlagen zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche. Man macht offenbar die unſichtbare Kirche, die Gotteskindſchaft, zur Baſis und Maaßſtab der Katholicität, da man ſich auf die neun Artikel beſchränkt, weil dieſe hinreichend ſeyen, ein Gotteskind zu ſeyn, und macht ſofort und gleichzeitig wieder die ſichtbare Kirche, die rechte Lehre des Evangeliums, das ubi recte evangelium docetur, zur Baſis der Katholicität, da man die Katholiken durch die Faſſung dieſer Artikel ausſchließt. Sieht man auf die Gotteskindſchaft, faßt man die Kirche als die Gemeinſchaft der Heiligen, ſo können unmöglich die Katholiken ausgeſchloſſen werden; denn die katholiſche Kirche erzieht gewiß eben ſo gut Gotteskinder, als die baptiſtiſche Gemeinde. Sieht man auf das recte docetur evangelium, faßt man die Kirche als die Gemeinſchaft, in der das Evangelium richtig gelehrt und die Sakramente recht ver-

waltet werden, so kann ein dem lutherischen oder calvinischen Bekenntniß Angehöriger unmöglich jene Sekten alle zur evangelischen Kirche rechnen.

In Wahrheit kann nun die Gotteskindschaft nicht die Basis der äußeren Darstellung der Katholicität seyn, sie ist nur Sache des inwendigen Glaubens. Auf die Gotteskindschaft muß man dringen, aber die Gotteskindschaft kann man nicht konstatiren. Sie läßt sich nicht an das Merkmal bestimmter Glaubensartikel binden, so wenig als an andere äußere Kennzeichen. Sie ist nicht gebunden an das katholische Episkopat, nicht an die lutherische Orthodoxie, nicht an die calvinische Disciplin und so denn auch nicht an die neun Artikel der evangelischen Allianz. Sie ist lediglich gebunden an das verborgene Leben in Christo. Keine menschliche Gemeinschaft hat Fug, über sie Kennzeichen aufzustellen. Nur der Herr kennt die Seinen. — Aber auch der Consensus in den Lehrbestimmungen der evangelischen Denominationen kann es nicht seyn, diese bloße Abstraktion aus dem vollen Glaubensbekenntniß der sämmtlichen, die sich nach dem Zufall richtet, was sie gerade gemeinsames und was entgegengesetztes haben. Es würde, dieses zugestanden, die Substanz des evangelischen Glaubens und die Basis der Katholicität in einem beständigen Schwanken sich befinden, je nachdem die und jene Sekte auf die oder jene Meinung und Abweichung verfällt. Hat man sich doch bei Gründung der evangelischen Allianz große Mühe gegeben, die Artikel so zu formuliren, daß auch die Quäker noch Platz fänden, und es war hauptsächlich die Gewißheit, daß sie die Theilnahme ausschlagen würden, weswegen man davon abstand. Die Substanz der evangelischen Lehre, ebenso wie der apostolischen Lehre, besteht nothwendig in der Fülle der göttlichen Heilswahrheit, besteht in einem durchgebildeten, unzweideutigen Glauben und einer durchgebildeten Lebenssitte, und nicht in einigen Artikeln, unter denen selbst wieder mehrere eine verschiedene Deutung zulassen, nicht in dem bloßen zufälligen Rest, der übrig bleibt, wenn man die Abwei-

materiale Princip des Proteſtantismus, insbeſondere die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Was jenſeits dieſes Conſenſus liege, möge ſeine Wahrheit und ſeinen Werth haben, aber es ſey nicht fundamental, nicht für die Seligkeit entſcheidend, nicht zur Gotteskindſchaft erforderlich. Dieſe Subſtanz des evangeliſchen Glaubens ſey die Baſis der Katholicität. Wenn die ſämmtlichen evangeliſchen Denominationen ſolchen ihren Conſenſus herausſtellen, und ihren Diſſenſus als nicht fundamental betrachten, ſo ſind ſie die Eine wahre katholiſche Kirche.

Daß vom Standpunkt lutheriſchen Bekenntniſſes ſolchem Gedanken widerſprochen werden muß, verſteht ſich von ſelbſt. Denn von dieſem Standpunkt aus iſt nimmermehr der Conſenſus aller evangeliſchen Denominationen die Subſtanz des evangeliſchen Glaubens, dem gegenüber alles andre nur accidentiell wäre, ſondern iſt die lutheriſche Lehre ſelbſt die Subſtanz des evangeliſchen Glaubens und die abweichende Lehre jener Denominationen eine Trübung derſelben. Aber dieſer Gedanke der evangeliſchen Katholicität iſt ſchon in ihm ſelbſt unklar und unhaltbar. Er beruht auf einer beſtändigen Verwechſelung, einem beſtändigen, unbewußten Volteſchlagen zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche. Man macht offenbar die unſichtbare Kirche, die Gotteskindſchaft, zur Baſis und Maaßſtab der Katholicität, da man ſich auf die neun Artikel beſchränkt, weil dieſe hinreichend ſeyen, ein Gotteskind zu ſeyn, und macht ſofort und gleichzeitig wieder die ſichtbare Kirche, die rechte Lehre des Evangeliums, das ubi recte evangelium docetur, zur Baſis der Katholicität, da man die Katholiken durch die Faſſung dieſer Artikel ausſchließt. Sieht man auf die Gotteskindſchaft, faßt man die Kirche als die Gemeinſchaft der Heiligen, ſo können unmöglich die Katholiken ausgeſchloſſen werden; denn die katholiſche Kirche erzieht gewiß eben ſo gut Gotteskinder, als die baptiſtiſche Gemeinde. Sieht man auf das recte docetur evangelium, faßt man die Kirche als die Gemeinſchaft, in der das Evangelium richtig gelehrt und die Sakramente recht ver-

waltet werden, so kann ein dem lutherischen oder calvinischen Bekenntniß Angehöriger unmöglich jene Sekten alle zur evangelischen Kirche rechnen.

In Wahrheit kann nun die Gotteskindschaft nicht die Basis der äußeren Darstellung der Katholicität seyn, sie ist nur Sache des inwendigen Glaubens. Auf die Gotteskindschaft muß man dringen, aber die Gotteskindschaft kann man nicht konstatiren. Sie läßt sich nicht an das Merkmal bestimmter Glaubensartikel binden, so wenig als an andere äußere Kennzeichen. Sie ist nicht gebunden an das katholische Episkopat, nicht an die lutherische Orthodoxie, nicht an die calvinische Disciplin und so denn auch nicht an die neun Artikel der evangelischen Allianz. Sie ist lediglich gebunden an das verborgene Leben in Christo. Keine menschliche Gemeinschaft hat Fug, über sie Kennzeichen aufzustellen. Nur der Herr kennt die Seinen. — Aber auch der Consensus in den Lehrbestimmungen der evangelischen Denominationen kann es nicht seyn, diese bloße Abstraktion aus dem vollen Glaubensbekenntniß der sämmtlichen, die sich nach dem Zufall richtet, was sie gerade gemeinsames und was entgegengesetztes haben. Es würde, dieses zugestanden, die Substanz des evangelischen Glaubens und die Basis der Katholicität in einem beständigen Schwanken sich befinden, je nachdem die und jene Sekte auf die oder jene Meinung und Abweichung verfällt. Hat man sich doch bei Gründung der evangelischen Allianz große Mühe gegeben, die Artikel so zu formuliren, daß auch die Quäker noch Platz fänden, und es war hauptsächlich die Gewißheit, daß sie die Theilnahme ausschlagen würden, weswegen man davon abstand. Die Substanz der evangelischen Lehre, ebenso wie der apostolischen Lehre, besteht nothwendig in der Fülle der göttlichen Heilswahrheit, besteht in einem durchgebildeten, unzweideutigen Glauben und einer durchgebildeten Lebensfitte, und nicht in einigen Artikeln, unter denen selbst wieder mehrere eine verschiedene Deutung zulassen, nicht in dem bloßen zufälligen Rest, der übrig bleibt, wenn man die Abwei-

Zehntes Kapitel.

Die wahre Katholicität.

Wir sprechen in unserem Glaubensbekenntniß: „Ich glaube an den heiligen Geist, eine (die) heilige allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen (credo in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem)". Welches ist diese „heilige katholische Kirche", die wir also bekennen? Es kann keine andere seyn, als die Kirche, welche der Herr gestiftet. Er hat sie aber gestiftet in Sammlung der Jünger, in Auswahl der Apostel, in Ertheilung des Auftrags und der Vollmachten, und endlich in Ausgießung des h. Geistes am Pfingstfeste. Die Kirche, wie sie sich uns in ihrer vollständigen Stiftung am Pfingstfeste darstellt, ist die Kirche, die wir im Credo bekennen. Sie ist nicht bloß unsichtbar, innerlich, sie ist beides zugleich, die unsichtbare und sichtbare, ist die äußere Institution, welche das innerliche Glaubensreich in sich birgt, ist die Gesammtheit der über den Erdkreis ausgebreiteten Christenheit und ist die Gemeinschaft der Heiligen. Diese Kirche hat von Gott die ganze und lautere Wahrheit und die rechten Ordnungen und die Fülle der Charismen und darin die volle Einigkeit in ihr selbst. Sie kann durch menschliche Schuld vorübergehend getrübt werden, an Lauterkeit der Erkenntniß und der Sitte und an Einigkeit einbüßen, aber sie kann als die Gottesstiftung nicht wieder untergehen. Das ist die heilige katholische Kirche.

Die Katholicität hat nun aber eben nach dem Bilde dieser Kirche, und wie der Sprachgebrauch bestätigt, eine zweifache Bedeutung. Sie bedeutet fürs erste die Einheit, Zusammengehörigkeit, Gemeinschaft des Gnadenreiches im Gegensatze gegen die Welt, gegen die Ungeheiligten außerhalb, die nicht unter dem Einfluß der versöhnenden Gnade stehen, und sie bedeutet fürs andere die gottgegebene Wahrheit und Ordnung,

die das allgemeine und einigende Band ist im Gegensatze gegen Spaltung durch menschlich Aufgebrachtes, gegen das Häretische.

Katholicität nach diesen beiden Seiten und nach beiden Seiten sich deckend, kommt der Kirche zu, wie sie von Gott gegründet ist. So erhielt sie sich, wenn auch nicht immer in der ursprünglichen Lebensfrische, durch viele Jahrhunderte. Die Kirche bewahrte im Wesentlichen die göttliche Wahrheit und Ordnung, sie blieb katholisch, und es schieden von ihr die Häresien aus: die Arianer, Nestorianer, Novatianer u. s. w., und diese Ausgeschiedenen verloren in kurzer Zeit die Gnadengaben und das geistliche Leben, die katholische Kirche stand ungetheilt und erkennbar da. Nicht ganz so ist es schon bei der Spaltung zwischen orientalischer und occidentalischer Kirche. Wo ist hier Katholicität, wo Häresis oder Schisma? Die reichere Gnadenströmung in der abendländischen Kirche erklärt sich hinreichend aus der größeren Empfänglichkeit der europäischen Volksstämme und beweist deßhalb noch nicht für ihre Katholicität. Vollends aber anders verhält es sich mit der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts. Auf die großen Kirchengemeinschaften, die durch sie einander gegenüber stehen, passen vom evangelischen Standpunkte aus die Begriffe „katholisch“ und „häretisch“ (Sekte) nicht mehr. Schon die Art des äußern Vorgangs läßt das nicht zu. Das Wesen der Ketzerei (Häresie) ist Erregung von Spaltung und Rotten durch Abweichung von einer vorgefundenen Wahrheit. Deßhalb kann es wie immer sonst, aber doch nicht Häresie oder Sekte genannt werden, wenn die Katholiken auf Irrthümern und Mißbräuchen, die sich durch Jahrhunderte angesetzt und fortgeerbt, die sie vorgefunden, nicht selbst erdacht, beharrten und dem Zeugniß dagegen nicht zugänglich waren. Selbst die calvinische Kirche gab ihnen nicht die Bezeichnung der Häretiker, sondern der Götzendiener. Es setzt eben die Gegeneinanderstellung von katholisch und häretisch eine stetige, ungetrübte Entwicklung der Kirche von

ihrem Urſprung her voraus. Aber auch in der Sache kann nach unbefangenem Urtheil unter den drei Gemeinſchaften keine ſich ſchlechthin für die katholiſche und die anderen für Häreſie oder Sekte erklären. Es kann keine anſprechen, daß bei ihr vollſtändig und ausſchließlich die göttliche Wahrheit und Ordnung, bei den andern in der Unterſcheidung von ihr nur Irrthum und Abfall ſey, wie dies in den erſten Jahrhunderten das Verhältniß von katholiſcher Kirche und Häreſie war. Die römiſch-katholiſche Kirche iſt in weſentlichen Stücken gerade am meiſten von der katholiſchen Lehre abgekommen. Der reformirten Sakramentslehre und Prädeſtinationslehre u. ſ. w. wird man wahrlich nicht die Katholicität — daß ſie von Anfang und immerdar und überall gelehrt worden — zugeſtehen können. Aber auch die lutheriſche Kirche mit ihrer Conſiſtorialverfaſſung, ihrem Territorialismus, ihrem Eherechte, ihrer Einbuße der Sittenzucht kann ſich nicht als die katholiſche ausgeben. Eine Kirche, die ſo beſchaffen iſt, daß ſie in ganzen Ländern und in ganzen Zeiträumen geradezu entkirchlicht, ja entchriſtianiſirt werden konnte, wie die lutheriſche und reformirte, iſt nicht die ſchlechthin katholiſche und die alles außer ihr als bloßen Abfall und Ketzerei bezeichnen dürfte. Die Beſtätigung aber hierfür giebt der Erfolg. Von keiner dieſer Kirchengemeinſchaften kann geſagt werden, daß bei ihr die Fülle der Gnadengaben, bei ihr ausſchließlich das geiſtliche Leben ſey, und bei den andern Gnadengaben und geiſtliches Leben fehlen, wie das doch in den erſten Jahrhunderten von der katholiſchen Kirche geſagt werden konnte. Alle drei wirken mehr oder weniger im Segen, verjüngen ſich nach Zeiten der Erſchlaffung aufs neue, treiben Früchte des Glaubens, der Liebe, der Heiligung, wachſen an Erkenntniß. Es iſt, wenn man nicht aus Conſequenz der Thatſache Gewalt anthun will, unmöglich, den Begriff der katholiſchen Kirche im Gegenſatze häretiſcher, ſektireriſcher Kirchengemeinſchaften auf eine dieſer Kirchen anzuwenden, ſondern es iſt die Thatſache, wie Heinrich Thierſch ſie geiſtvoll bezeichnet

hat, daß die Eine katholische Kirche jetzt in Bruchstücken besteht.

Sollte man nun darum den Begriff der Katholicität aufgeben? Mit nichten! Er ist ein ewiger gleich dem der Kirche selbst, deren Attribution er ist. Seine Anwendung ist jetzt eine andere; aber er hört nicht auf, er besteht fort nach jenen seinen beiden Beziehungen.

Fürs erste besteht immerdar die Katholicität als die Gemeinschaft des Gnadenreiches entgegen der Welt. In diesem Sinn begreift die Katholicität (katholische Kirche) eben die Christenheit. Wenn gleich die Christenheit jetzt gespalten ist in viele kirchliche Gemeinschaften, dennoch ist sie hierin ein zusammengehöriges Ganzes, das ist nicht bloß eine unsichtbare sondern eine sichtbare Gemeinschaft. Das sichtbare Kennzeichen und die Umzäunung derselben bilden das apostolische Glaubensbekenntniß und die Taufe: Ein Gott, Ein Glaube, Eine Taufe. Das apostolische Symbolum ist im eigentlichen Sinne das Fundament der christlichen Religion im Unterschiede der Confessionen. Denn die Gemeinschaft der Religion beruht auf dem Glauben an dieselben Thatsachen der Offenbarung, die Gemeinschaft der Confession dagegen in dem gleichmäßigen Verständniß dieser Thatsachen. Das apostolische Symbolum aber enthält gerade die Thatsachen der christlichen Offenbarung und nur sie. Es ist Realbekenntniß im Unterschiede der späteren, welche Doktrinalbekenntnisse sind. Wir haben aber die Gewißheit, daß, wo das apostolische Symbolum bekannt und die Taufe empfangen wird, auch ein Band zu Christus, auch eine Wirkung des h. Geistes besteht, sey sie auch noch so dürftig oder verkümmert. Diese Katholicität, welche die ganze Christenheit umfaßt, wird denn auch von allen kirchlichen Gemeinschaften, selbst der römisch-katholischen, durch die That bezeugt, indem sie alle gegenseitig die Taufe anerkennen.

Fürs andere besteht immerdar die Katholicität als die gottgestiftete Lehre und Ordnung, die das Band der Christenheit für

alle Orte und durch alle Zeiten seyn soll, entgegen dem menschlich aufgebrachten Irrthum, der niemals allgemein war und der in der Zeit entstand und wieder abkommen wird. Allein durch menschliche Schuld und göttliche Zulassung ist jetzt nicht mehr die ganze Christenheit, ja ist nicht mehr irgend eine Kirchengemeinschaft in dem vollen und gesammten Besitz dieser katholischen Lehre und Ordnung, sondern die Eine volle Katholicität hat sich gebrochen in katholische Züge, von denen die eine der großen Kirchengemeinschaften mehr oder weniger besitzt als die andere. Der vornehmste aller katholischen Züge ist die katholische Lehre, die Lehre, wie sie von den Aposteln verkündigt worden, und diesen katholischen Zug rühmen wir von unserer lutherischen Kirche. Er ist auch das Entscheidende bei der Entschließung, welcher Kirchengemeinschaft man angehören solle; denn alle anderen katholischen Züge kann eine Kirchengemeinschaft, ohne ihrer bisherigen Existenz zu widerstreiten, sich aneignen, nur nicht diesen. Es giebt aber noch andere katholische Züge. So ist das ökumenische Episkopat und die geschichtliche Continuität des Amtes (worauf sich das Wahre an der apostolischen Succession zurückführt) ein katholischer Zug, und gerade ein die Katholicität, das Band der Gemeinschaft, stützender und wahrender Zug. Die Puseyten haben vollkommen Recht, daß sie diesen katholischen Zug wieder in seinem ganzen Werthe geltend machen; nur haben sie Unrecht, ihn für den einzigen oder den obersten zu halten. Ein katholischer Zug noch wesentlicherer und von weit höherer Art ist die katholische Lehre. Ebenso ist die calvinische Selbstthätigkeit der Gemeinde und ihre selbstthätige Verherrlichung Gottes ein katholischer Zug. So ist die Fülle der Katholicität unter die drei großen Kirchengemeinschaften je in verschiedenem Maaße vertheilt.

Das: „ich glaube an Eine heilige katholische Kirche" bedeutet also nicht die unsichtbare Kirche, getrennt von der sichtbaren, es bedeutet auch nicht eine der jetzigen Partikularkirchen — wir müssen es der römischen bestreiten und dürfen es für die luthe-

rische nicht ansprechen. Sondern es bedeutet das gottgestiftete Gnadenreich, das über die ganze Christenheit sich erstreckt, und in dem als Ganzen die Fülle der gottgestifteten Lehren und Ordnungen vorhanden ist, wenn gleich bei seiner menschlich verschuldeten Spaltung die verschiedenen Abtheilungen mehr oder weniger von dieser Fülle eingebüßt haben, und erst, wenn durch Gottes Führung die Zerstreuten wieder gesammelt seyn werden, auch die ungetheilte Fülle wieder in ihrer ganzen Herrlichkeit strahlen wird.

Diese Katholicität hat nichts gemein mit der Union und der evangelischen Allianz. Sie gründet sich nicht auf das Negative, das Indifferenziiren, das Geringeranschlagen der Abweichungen auf der anderen Seite und damit das Geringeranschlagen der Wahrheit auf der eigenen Seite, sondern auf das Positive, die unbefangene Beachtung und volle Würdigung der Gaben, der Leistungen, des Segens auf der anderen Seite, und sie führt deßhalb in ihrem Erfolge nicht zu einer äußerlichen Vermischung und Verbindung, sondern nur zu innerlicher Anerkennung. Aber die Gesinnung der Katholicität leistet das, was die Union und evangelische Allianz als Ziel bewegt, in wahrhafterer und lauterer Weise als sie.

Die Gesinnung der Katholicität führt zur Anerkennung der Gotteskinder in allen Confessionen und Sekten. Die Gotteskindschaft hängt nicht an der rechten Lehre sondern am wahren Glauben, sie findet sich unter den Katholiken, findet sich in allen reformirten Sekten, nur gewiß mehr oder minder, lauterer oder getrübter, je nachdem eine Kirchengemeinschaft die göttliche Heilsordnung mehr oder minder treu bewahrt. Die kirchliche Gesinnung hindert uns also nicht und darf uns nicht hindern, über unsere Kirche hinaus jedem Einzelnen, den wir als wirklich im Glauben an den Heiland gegründet erkennen, die christliche Bruderhand zu reichen. Das ist aber etwas ganz anderes, als das christliche Bruderband auf eine allgemeinere Formel von Bekenntniß gründen. Mit jedem Menschen einzeln schließen wir den

Bund, je nachdem wir ihn beurtheilen, je nachdem wir finden, daß er mehr Christ als Baptist, oder mehr Christ als Katholik ist. Aber die Unterschrift eines verallgemeinten Bekenntnisses, unter welchem alle reformirte Denominationen Platz haben sollen, erkennen wir nicht als hinreichend zum brüderlichen Bande.

Die Gesinnung der Katholicität führt zur Anerkennung der anderen Kirchen als solcher. Wir erkennen an jeder ihre Gaben, ihre Leistungen, ihren Segen, ihre katholischen Züge. Wir sind fern von jeder Ueberhebung für unsere Kirche. Aber wir dürfen nicht das uns vertraute Besitzthum gering anschlagen; denn es ist nicht das Unsere, sondern deß, der es uns vertraut. Wir bekennen eine Katholicität über unsere Kirche hinaus im Sinne einer Katholicität der Wirkungen des h. Geistes, und zwar seiner Wirkungen nicht bloß an den einzelnen Seelen sondern an den Kirchen selbst; aber nicht in dem Sinne einer Katholicität der Lehre, einer gemeinsamen Lehrsubstanz, eine solche haben wir mit der reformirten Kirche, vollends den reformirten Sekten nicht, gleichwie wir sie mit den Katholiken nicht haben.

Die Gesinnung der Katholicität führt zu einer Sehnsucht nach wirklicher Herstellung der Einigkeit, nach Sammlung der Kirchengemeinschaften zu Einer Kirche und Sammlung der katholischen Züge zu Einer Katholicität. Aber sie ist in dieser Sehnsucht nicht so genügsam und resignirt wie die Union und die evangelische Allianz. Die evangelische Katholicität, wie sie von der Mehrzahl der Redner auf dem Stuttgarter Kirchentage vertreten wurde, hält sich für befriedigt, wenn sie das Band der Einen allgemeinen Kirche bloß unter den evangelischen Denominationen herstellt, mit Ausschließung der Katholiken, und wenn sie es herstellt durch Mittel, welche wir bereits besitzen und immer besaßen, zu denen es gar nicht des göttlichen Beistandes bedarf, nemlich durch Wegwerfung oder Geringschätzung unserer sogenannten Sonderbekenntnisse. Laßt uns unsere lutherische Erkenntniß von Sakrament und Amt aufgeben, laßt uns die lautere

Lehre von der Gnadenwahl und die Lehre vom absoluten Verdammungsdekret für gleichwerthig erklären, laßt uns die Kindertaufe und ihre Verwerfung als offene Frage betrachten, mit einem Worte laßt uns die reiche, bestimmte biblische Wahrheit auf neun und hoffentlich bald auf noch weniger mit menschlicher Geschicklichkeit weit gefaßte Sätze zurückführen, und siehe da, wir haben die Eine heilige katholische Kirche, die Gott am Pfingstfest gestiftet, und die wir in unserem Glaubensbekenntniß bekennen! Daß die Kirchengemeinschaft, welche die ungeheure Mehrheit der Christen umfaßt, welche Jahrhunderte lang allein Träger des Christenthums war, völlig außerhalb der Einen katholischen Kirche bleibt, hat nichts auf sich; denn gegen diese ist es ja hauptsächlich gemeint. Wir hingegen sehnen uns nach der Einen katholischen Kirche, welche die Kirche in ihrer ganzen ökumenischen und ihrer ganzen geschichtlichen Ausdehnung umfaßt, welche nicht durch Wegwerfen und Gleichgültigerklären, sondern durch Erringen und Werthhalten entsteht, nicht dadurch, daß man im Abthun des besonderen Besitzes und Duldung der besonderen Irrthümer der verschiedenen Confessionen sie alle auf ein Niveau bringt, sondern daß man die Irrthümer in allen beseitigt und den Besitz aller einigt und steigert in der Fülle. Von dieser Einen katholischen Kirche wissen wir aber, daß wir sie nicht herstellen können, sondern nur Gott zu ihr führen kann.

Endlich aber heischt die Gesinnung der Katholicität eben deßhalb eine erneuerte gewissenhafte Prüfung unserer Stellung, gleichwie zur reformirten, ebenso zur römisch-katholischen Kirche, während die Union und evangelische Allianz in Hinsicht auf andere evangelische Fraktionen geradezu mit der alten Vorstellung ihrer eigenen Kirche brechen, und in Hinsicht auf die katholische Kirche sie gar keiner Revision bedürftig halten.

Die Reformation ist ein Werk der erwachenden Reflexion, welche den überkommenen, naturwüchsigen und dadurch mit üppig wucherndem Irrthum und Mißbrauch versetzten Religionszustand

nach Gottes Wort prüfte und sichtete. Sie wirkte daher eine Reinigung und Wiederherstellung, wirkte eine Steigerung und Verinnerlichung, ein Eindringen in das Tiefste der göttlichen Heilsordnung, eine Einkehr in das Tiefste der eigenen Seele. Aber es liegt in der Beschränkung der menschlichen Natur, daß bei solcher Reflexion auch manches unbegriffen bleibt, was seine Wahrheit und seine Bedeutung hat, daß sie mitunter das Naturwüchsige ohne Grund meistert oder abthut. Dadurch ist schon von vorn herein die Vermuthung begründet, daß Luther eher zu weit gegangen, als daß er, wie die Reformirten ihm vorwerfen, auf halbem Wege stehen geblieben. So verhält es sich aber wirklich. Wir müssen bei unbefangener Prüfung ungeachtet der bewundernswerthen Umsicht und Vorsicht, mit der Luther neben der riesigen Gewalt bei seinem Werke verfuhr, dennoch an demselben gewisse Züge der Einseitigkeit erkennen, welche die Folge jener Reflexion sind.

Die Kirche der Reformation hat nicht die volle katholische Unbefangenheit und Harmonie. Der ganze Protestantismus — aber doch die reformirte Kirche in ungleich höherem Maaße als die lutherische — befindet sich fortwährend in der Stellung des borghesischen Fechters. Es ist ein beständiger Ausfall, ein äußerstes Anspannen aller Sehnen und Muskeln gegen Rom. Solche Fechterstellung ist aber nicht die natürliche Lage des Körpers, die ihn zu allen seinen Aufgaben geschickt macht. Daß die ganze Energie darauf gerichtet ist, römisch-katholische Lehre und Weise nicht aufkommen zu lassen, der geringste Ansatz dazu mehr Abscheu erregt als vielleicht große Ueberschreitung nach der anderen Seite, daß in allen Streitpunkten mit der römischen Kirche das Urtheil von vorn herein ganz unabänderlich und unermäßigbar feststeht, während in andern nicht minder wichtigen Stücken alles Urtheil in Frage, alles auf stets neue Prüfung aus der h. Schrift gestellt wird, das ist eine Einseitigkeit. Damit werden Keime der Wahrheit, welche der katho-

lischen Abirrung oder Uebertreibung zu Grunde liegen, unterdrückt, es wird zur Abirrung nach der entgegengesetzten Seite gedrängt, oder doch gegen ihre Bekämpfung lau gemacht, es wird die ohne das schon weit gehende Hervorhebung des spiritualistischen und idealistischen Moments vor dem Realistischen noch immer mehr gesteigert. Ja es ist im hohen Maaße dahin gekommen, daß bei jeder Behauptung zuerst festgestellt seyn muß, daß sie nicht katholisch ist, und dann erst die Frage und Untersuchung erlaubt ist, ob sie biblisch ist. In eben diese Einseitigkeit und in demselben Grade ist nun freilich ihrerseits auch die katholische Kirche seit ihrem Abschluß im Tridentinum gerathen. Auch sie nimmt die Fechterstellung gegen den Protestantismus ein, wie dieser gegen sie. Auch sie hat jetzt zum obersten Maaß und Augenmerk, daß etwas nur nicht protestantisch sey, alles andere ist nur sekundäre Rücksicht, und gerade das, was wir als irrig an ihr bekämpfen müssen, weit entfernt es zu mäßigen, steigert sie vielmehr noch aufs Aeußerste z. B. den Mariendienst. Die wahre katholische, die apostolische Kirche hat die volle Unbefangenheit. Sie steht nicht mit stets gezücktem Schwert gegen Rom (wie das ein Reformirter auf dem Kirchentag 1848 von seiner Kirche sagte), sondern in dem Mittelpunkte der Wahrheit in gleicher Anerkennung gegen alle Wahrheit und gleichem Kampfe gegen alle Irrthümer.

Ferner spielt in der Kirche der Reformation in Folge der Reflexion der Beweggrund, die ganze Heilsordnung als ein System aus einem Princip zu begreifen. Luther hat den innersten Punkt der Heilsordnung herausgestellt: die Rechtfertigung aus dem Glauben. Davon können wir nicht wieder lassen. Aber schon Luther selbst hatte die Versuchung, alle anderen Stücke aus diesem einen Mittelpunkt abzuleiten und an der Ableitbarkeit aus ihm zu prüfen. Dadurch ist schon bei ihm eine Neigung, die Sakramente und die Vollmachten des Amts in bloßen Glauben aufzulösen, den äußern Bau und die einheitliche

Gliederung der Kirche nicht genug zu beachten, alles bloß aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, daß die beunruhigten Gewissen getröstet werden. Ja er war nach seinem eigenen Geständniß eine Zeitlang nahe daran, den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu läugnen, weil dieser sich eben nicht in Glauben und Tröstung der beunruhigten Gewissen auflösen läßt. Solcher Zug findet sich denn auch mehr oder minder schon in der alten lutherischen Theologie. In neuerer Zeit aber ist man dahin gekommen, die ganze göttliche Heilsordnung bewußt und entschieden auf ein sogenanntes materiales Princip zurückzuführen. Viele gläubige, selbst confessionelle Theologen haben die Art, bei jeder bestimmten Frage zum letztentscheidenden Grunde der Beantwortung das zu machen, ob sie dem materialen Princip des Protestantismus entspreche, z. B. ob das Amt von Gott gestiftet sey, meint man von vorn herein und in höchster Instanz damit verneinen zu können, daß das jenem Princip nicht entspreche, und erst in zweiter Reihe kommen dann die versuchten Beweise aus der h. Schrift. Vollends andere, die dem Rationalismus oder dem protestantischen Radikalismus zugethan sind, stellen dieses materielle Princip als etwas von dem ganzen Inhalt der Offenbarung Gelöstes hin, und betrachten es in dieser Entleerung als den erschöpfenden Inhalt unsers religiösen Glaubens *). Damit endet und gipfelt jene Einseitigkeit. Allein Gott gleicht nicht einem menschlichen Philosophen, dessen Werk nur die Abwindung Eines Gedankens oder Princips ist. Seine Naturschöpfung ist ein unendlicher Reichthum stets neu erzeugter und durch und durch individueller Gedanken. Ebenso ist auch seine Heilsordnung in jedem Punkt wieder Neuerzeugung, Schöpfung, nicht bloß Abwindung eines Princips. Sakrament, Amt, Kirche dienen zwar in letztem der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben; aber sie sind doch selbständige Stiftungen des Heils, nicht bloße

*) S. meine Schrift „Wider Bunsen" S. 122 ff.

Anwendung und Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben. Das religiöse Leben hat den Glauben zur Wurzel und zur bewegenden Kraft; aber es ist doch nicht bloß Glaube und Tröstung durch den Glauben, sondern auch Liebe und Heiligung. Die Bergpredigt ist ein Zuchtmeister zum Glauben, da sie uns unser Unvermögen, Gottes Gebot zu erfüllen, aufzeigt; aber sie ist nicht bloß das, sie ist auch die Enthüllung der göttlichen Heiligkeit und die Aufforderung und Anfeuerung zu unserer Heiligung. Also hat die göttliche Heilsordnung die Rechtfertigung durch den Glauben zum Mittelpunkt, der alles umfaßt und bestimmt; aber sie ist nicht bloß eine Analyse derselben, sondern ein Reichthum selbständiger specifischer Daten. Gottes Weise ist es niemals, bloß zu entfalten, bloß das bereits Gesetzte herauszunehmen, sondern seine Entfaltung ist immer zugleich durch und durch neue Schöpfung. Und gewiß hat der allmächtige, allweise Gott, dessen Gedanken über unseren Gedanken so hoch stehen wie der Himmel über der Erde, sich bei der Anordnung seines Heilsplans nicht daran gebunden, ob sie mit dem materialen Princip des Protestantismus vereinbar sey, oder vielmehr ob unsere Theologen sie mit demselben in Einklang zu bringen wissen*). Der Zug der wahrhaft katholischen, der apostolischen Kirche ist die Fülle. Da ist die Buße und der Trost im Glauben an die Sühne Christi als der Mittelpunkt des Christenthums. Da ist aber zugleich damit der Aufschwung für die Erhabenheit des Bildes göttlicher Heiligung, wie es in der Bergpredigt, wie es in Christus selbst uns vor-

*) Auch dieser Hang, aus einem Princip heraus die ganze Offenbarung zu construiren und bez. unbewußt zu corrigiren, ist in der reformirten Kirche noch stärker, als in der lutherischen. Die reiche, lebendige Anschauung Luther's war dagegen ein Correktiv, das unserer Kirche bis jetzt geblieben ist. Die Berufung auf das materiale Princip des Protestantismus gegen die biblische und altkirchliche Auffassung von Sakrament, Amt und Kirche ist deßhalb jetzt bei reformirten Schriftstellern gerade geläufig, während sie von lutherischen abgelehnt wird. Dazu hat die reformirte Kirche unausgesprochen noch ein zweites materiales Princip an der Verwerfung der werkzeuglichen Gnadenspendung, das sie unbedingt durchführt (s. o. S. 54).

liegt. Da ist das Versenken in das Leben und Leiden Christi. Da ist die Anerkennung der Heiligkeit des Amtes und ist zugleich die Regsamkeit der Gemeinde, selbstthätig das Reich Gottes, die Gemeinschaft der Heiligen zu verwirklichen. Da ist Absolution und Händeauflegung zugleich als Erflehung im Glauben und als Ertheilung kraft der Vollmacht der Schlüssel, gleichwie die Consekration beim Abendmahl zugleich im eucharistischen Gebet und in der Verkündung der göttlichen Einsetzung und Vollmacht besteht. Da ist das Schaffen der Seligkeit im innersten und unmittelbaren Bande der Seele zu Christo und ist zugleich das Bewußtseyn der äußern Einheit und des gliedlichen Zusammenhangs der Kirche über den ganzen Erdkreis. Alles das ist zugleich, selbständig und sich gegenseitig ergänzend, nicht eins aus dem andern abgeleitet. Da ist kein abstraktes materiales Princip und seine Durchführung, sondern die ganze, reiche, in allen Theilen sich wechselseitig tragende und durchdringende Heilsordnung. Das ist Katholicität, ist Vollendung.

Endlich hat die Kirche der Reformation mit der geschichtlichen Stetigkeit gebrochen, die reformirte that das grundsätzlich und vollständig, die lutherische that es aus Noth, doch nicht ohne Einfluß der Reflexion, und that es nur bis zu gewissem Grade. Aber solcher Bruch, wenn auch geringern Grades, ist nicht in der göttlichen Ordnung und göttlichen Art der Führung begründet und darum nicht ohne vielfache, wenn auch nicht überall erkennbare Nachtheile. Wie ist doch der protestantischen Bevölkerung (ich spreche nicht von den Gelehrten) das Band zu den Größen des christlichen Alterthums, zu den Märtyrern, zu den Kirchenvätern, vollends zu den kirchlichen Mustern des Mittelalters fast gänzlich entschwunden. Die Größen der Reformation haben das alles wie verdrängt. Selbst der biblisch gefeierte Märtyrer Stephan lebt nicht im Volksbewußtseyn. Mit der Fabel der Legende ist auch an Erbauung der wahren Heiligengeschichte eingebüßt. Ebenso ist man vielfach von Einrichtungen, Sitten und Weisen

der alten Kirche getrennt. Das Empfindlichſte aber nach dieſer Seite iſt der Bruch mit der alten Verfaſſung und damit die Einbuße an ökumeniſcher Einheit, an innerer Bekenntnißverbürgung und äußerer Selbſtändigkeit der Kirche..

Alle dieſe Einſeitigkeiten der Reformation ſind an ſich geringfügig im Vergleich zu dem Schatze der wahren und tiefen Erkenntniß, welche ſie gebracht hat. Aber ſie ſind doch deßhalb nicht geringfügig, weil ſie zum großen Theil die Mittel betreffen, dieſe Erkenntniß ſelbſt an die Menſchen zu bringen. Es iſt doch nichts Geringfügiges, daß in ganzen Gegenden, ja ganzen Landeskirchen des Proteſtantismus die Rechtfertigung durch den Glauben im Sinn der Reformation, die ſein Schatz iſt, nicht gepredigt wird, daß es in der Macht eines Landesherrn oder einer agitirenden Bevölkerung ſteht, das Bekenntniß, die öffentliche Predigt, die Richtung der theologiſchen Fakultäten, die Kirchen- und Eheordnung anders zu machen, als ſie nach ihrer urſprünglichen reformatoriſchen Stiftung ſind. Dieſe Einſicht in die Einſeitigkeiten der Reformation darf uns deßhalb nicht abhalten, ihr treu zu ſeyn, aber ſie muß uns abhalten, von ihr ſatt zu ſeyn.

In derſelben unbefangenen Betrachtung, in welcher wir die Einſeitigkeiten der Reformation zugeſtehen müſſen, haben wir auch dem entſprechend Vorzüge der römiſch-katholiſchen Kirche anzuerkennen. Sie laſſen ſich auf Eine Quelle zurückführen: daß eben die katholiſche Kirche nicht das Werk der Reflexion iſt, und die Stetigkeit der geſchichtlichen Entwicklung feſtgehalten hat. Hieraus kommen ihre Irrthümer, hieraus aber kommen auch gewiſſe Bewahrungen. Es ſind das Vorzüge an einzelnen Menſchen: eine Naivetät und Kindlichkeit in der Frömmigkeit, eine Intenſivität der Andacht, eine Energie in der Liebe. Das alles kommt eben daher, daß der Menſch nicht durch Reflexion ſich erſt die Wahrheit zu ſuchen, ſich im Streite der Meinungen zu entſcheiden und darauf einen großen Theil der Kräfte und Gaben zu verwenden braucht, ſondern die Wahrheit als eine gegebene empfängt und

ſeine ganze Kraft und Thätigkeit bloß darauf zu verwenden hat, ſie zu erfüllen. Doch verbindet ſich damit auch wieder häufig und aus demſelben Grunde ein Mangel ſtrenger, ſcharfer Prüfung ſeiner ſelbſt, eine Miſchung von Natur und Gnade, alſo ungeheiligter und geheiligter Triebe, und iſt die Erweckung, da ſie nur aus der vollen Selbſtprüfung und Erkenntniß der Sünde hervorgehen kann, in der katholiſchen Kirche ſeltener. Es ſind das aber auch Vorzüge der Kirche ſelbſt. Wie in jener naturwüchſigen, die Kritik abwehrenden Entwicklung aller durch die Jahrhunderte angeſetzte und gewachſene Irrthum feſtgehalten wird, ſo auch ſind in ihr alle wahren Keime und Sitten und Einrichtungen von den Jahrhunderten her, wenn auch nicht immer in lauterer Geſtalt, bewahrt, ſo z. B. die chriſtliche Aſceſe. Es iſt dazu ein hebendes und friedegebendes Bewußtſeyn des ununterbrochenen Fadens von den Apoſteln her. Es iſt eine ökumeniſche Einheit der Kirche, ein gliedlicher Zuſammenhang unter allen Ländern der Erde, es iſt eine Unabhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit und den weltlichen Verhältniſſen, es iſt ein geiſtlicher Anſtand, was der römiſch-katholiſchen Kirche als Vorzug zugeſtanden werden muß.

Nicht minder müſſen wir, abweichend von dem Zeitalter der Reformation, einſehen, daß das, was wir an der katholiſchen Kirche als Irrthum, als Wiederaufnahme judäiſcher und paganiſcher Elemente bekämpfen, doch nicht ein bewußter, willkürlicher Abfall von dem gottempfangenen Glauben war, ähnlich dem Abfall des jüdiſchen Volkes zum Baal- und Molochsdienſt; ſondern ſeinen Grund und Keim in der gottempfangenen Heilsordnung ſelbſt hat und nur ein falſcher Aufbau auf dieſem Grunde, eine falſche Entfaltung dieſes Keimes iſt. So z. B. daß wirklich im Brode des Abendmahls ein Myſterium iſt, führte zur Hoſtienanbetung, daß wirklich ein heiliges Amt von Chriſtus geſtiftet iſt, führte zur Hierarchie, daß Maria wirklich die Gebenedeiete unter den Weibern iſt, führte zum Mariendienſt. Alles das iſt deßhalb auch nicht in einem beſtimmten Momente von einem beſtimmten Men-

ſchen oder einer Menſchenſchaar vollbracht, ſondern hat ſich allmählig im Laufe der Zeit, ſelbſt unter gottesfürchtigen, chriſtlich gläubigen Hirten und Geſchlechtern feſtgeſetzt aus Mangel an Wachſamkeit und aus Abnahme der vollen Erleuchtung. In demſelben Maaße, als wir ungerecht und übertrieben über die irrige Entfaltung urtheilen, trennen wir uns ſelbſt von ihrem wahren Keime.

Dadurch, daß alſo Gott und der Wahrheit zur Ehre die Vorzüge an der römiſch-katholiſchen Kirche anerkannt werden, und ſelbſt in dem Zeugniß gegen ſie doch gerecht über ſie geurtheilt wird, wird nicht im Geringſten gegen ihre Irrthümer und Gebrechen Schonung geübt. Die ſo ſtark mit Pelagianismus getrübte Lehre von dem Heilswege, der Geiſt der Geſetzlichkeit und damit zuſammenhängend der Scholaſtik, der ſich durch alles durchzieht (z. B. in den Beichtſpiegeln), der Hierarchismus, der ohne wirklichen Auftrag von Gott die Chriſtenheit dem Clerus, ja jetzt einem einzigen Biſchof in Glaubensſachen unbedingt unterwirft, die Marien- und Heiligenverehrung, der noch immer nicht authentiſch zurückgenommene Ablaß von Fegefeuerſtrafen und ähnliches, endlich die Praxis, in welcher ſich vieles hiervon noch übler ſtellt als im Dogma — das alles müſſen wir nach wie vor als tiefe Abweichungen von der göttlichen Wahrheit, als Gefahren für den einzelnen Menſchen, vom rechten Wege des Heils abzukommen, als Hinderniſſe für die Vollendung des Reiches Gottes mit aller Kraft bekämpfen.

Insbeſondere denn auch für das Hauptſtück des Katholicismus, den Pabſt, müſſen wir die Beſchuldigung, die aus der Erregtheit des damaligen Todkampfes für die Wahrheit ſtammt, aufgeben, daß er der Antichriſt ſey. Der Pabſt iſt es nicht, „der da nicht bekennt, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen“ (I. Joh. 4), im Gegentheil, ihm hat es die Chriſtenheit zum Theil zu verdanken, daß das rechte Bekenntniß vom Sohne Gottes in jenen Lehrſtreitigkeiten ihr bewahrt wurde, man darf doch das apoſtoliſche Kennzeichen nicht gradezu umkehren. Der Pabſt hat ſich

fälſchlich die Statthalterſchaft Chriſti auf Erden beigelegt; aber er hat niemals Chriſto die Ehre entzogen, niemals ſich ſelbſt in göttlicher Weiſe anbeten laſſen, niemals ſich eine Herrſchaft nach Belieben beigelegt. Er hat immerdar ſich ſelbſt als einen ſündigen Menſchen bekannt und ſeine Herrſchaft als gebunden an den überkommenen geoffenbarten Glauben und die göttlichen Gebote, und hat die Völker der Erde dieſem Glauben dienſtbar zu machen, Chriſti Ehre über alle Reiche aufzurichten getrachtet. Gregor der Große, Innocenz III., Pius VII. ſind nicht Bilder des Antichriſts, ſondern auserſehene Rüſtzeuge Chriſti. Nichtsdeſtoweniger verharren wir auf dem Verwerfungsurtheil der Schmalkaldiſchen Artikel gegen die aus göttlicher Vollmacht angeſprochene Suprematie über die Chriſtenheit in geiſtlichen und ſogar in weltlichen Dingen und gegen das ganze Syſtem weltlicher Mittel und Künſte und über das menſchliche Maaß gehender Verehrungsformen, das ſich an ſie knüpft, und die Niederhaltung des reinen Evangeliums, die von ihr ausging.

So iſt es das Ergebniß einer erneuerten Prüfung, daß die Kirche der Reformation und inſonderheit der deutſchen Reformation zunächſt an ihr ſelbſt Einſeitigkeiten wahrzunehmen und zu berichtigen hat, ſo ſie anders wahrhaft die katholiſche Kirche ſeyn ſoll, und daß ſie ſodann gegen die römiſch-katholiſche Kirche, d. i. dieſe Gemeinſchaft von Menſchen und ihr geiſtliches Oberhaupt, eine andere Stellung einnehmen muß als im Reformationszeitalter, eine mehr gerechte, mehr friedliche, mehr der Gemeinſchaft bewußte Stellung; daß ſie dagegen gegen die beſtimmten Lehren und Einrichtungen der katholiſchen Kirche, die dem lautern Evangelium widerſtreiten, keine andere Stellung einnehmen darf als damals, ſondern gegen dieſe ihr Zeugniß in derſelben Kraft wie damals aufrecht zu halten hat. Wir haben nicht nach menſchlicher Weisheit und nach Rückſichten auf Menſchen zu handeln, um Uebergewicht über eine Kirche zu erlangen oder aber

Einheit und Annäherung mit ihr zu erzielen. Wir haben nur nach bester Einsicht die Wahrheit zu bezeugen für uns und wider uns, wie sie liegt.

Solcher unbestechliche Sinn für die göttliche Wahrheit ist die ächte Katholicität. Sie nährt sich von dem Mark des Christenthums aus allen Confessionen, sie erkennt und würdigt alle Größen im Reiche Gottes und läßt doch von keiner sich hinnehmen, auch ihrem Irrthum, ihrer Einseitigkeit, ihrer Leidenschaft zu huldigen. Sie sieht, wo da eine Verklärung der göttlichen Gnade in irgend einer Kirche, irgend einer Sekte ist, sie nicht als einen Gegensatz, als ein Fremdes, sondern als ihr selbst zugehörig an, wie geschrieben steht „in Christo ist Alles euer". Sie macht die Thore weit auf, daß der König der Ehren in seiner ganzen Herrlichkeit und Gnadenfülle und mit der ganzen Schaar seiner Auserwählten einziehen könne. Sie ist die menschliche Vorbereitung für das letzte Ziel, das nur Gott selbst vollbringen kann, daß Ein Hirt und Eine Heerde sey.

Zu solcher Katholicität ist vor allem die lutherische Kirche berufen nach ihrem Geiste der Innerlichkeit und Freiheit und nach ihrem geschichtlichen Geiste. Sie hat auch hierin eine weltgeschichtliche Mission im Reiche Gottes, eine Mission des Friedens und der Gemeinschaft für die gesammte Christenheit. Sie soll sich selbst die unbefangene Anerkennung der beiden Schwesterkirchen bewahren, sie soll in wichtigen Stücken der reformirten Kirche einen Sinn für die katholische Kirche, der katholischen Kirche einen Sinn für die reformirte Kirche erschließen. „Sie steht an der Pforte des Mittelalters, von wo die Glaubensheere der Christenheit nach entgegengesetzten Weltgegenden ausgezogen, so daß sie jetzt einander auch nicht einmal mehr ihre Sprache verstehen, hier hat sie ihre Tafel aufgerichtet mit der Inschrift der unbefangenen evangelischen Wahrheit, und muß des Rufes gewärtig seyn, wenn Gott die Zeit ersieht, daß sie auch an ihrer Stelle den Zerstreuten

und Entfremdeten als Wegweiſer für den Ort der Sammlung und das Wort der Verſtändigung diene"*).

Es iſt das aber auch die Miſſion des deutſchen Volkes. Von ihm iſt die Kirchentrennung ausgegangen, in ihm und in ihm allein liegen die Keime der Wiedervereinigung, ſo es anders dem Geiſte ſeiner eignen, der deutſchen, Reformation treu bleibt.

Die Union aber iſt das Gegentheil der Katholicität, ſie iſt nicht durch den unbeſtechlichen Sinn für die göttliche Wahrheit, ſondern durch menſchliche Rückſicht für Streitgenoſſen und wider Streitgegner beſtimmt, ſie übertreibt den Gegenſatz gegen die katholiſche Kirche über die Wahrheit und verringert den Gegenſatz gegen die reformirte Kirche gegen die Wahrheit, ſie ſteigert heutigestags die einſt unvermeidliche Einſeitigkeit der Reformation, ſtatt ſie endlich zu ermäßigen. Sie iſt darum auch nicht eine Vorbereitung für die göttliche Herbeiführung der Einheit der Kirche, für die Erfüllung des hohenprieſterlichen Gebetes (Joh. 17), ſondern das Gegentheil, ſie erweitert die im ſechszehnten Jahrhundert eingetretene Spaltung. Hört die lutheriſche Kirche auf durch die Union, werden Lutheraner und Altreformirte dann wieder weiter fortgeführt zum Bündniß mit den ſpäteren reformirten Sekten, d. i. zur evangeliſchen Allianz, wie das bereits die offne Thatſache iſt, ſo endet die Kirche der Reformation in Radikalismus. Der Bruch mit der mittelalterlichen Kirche iſt dann vollſtändig. Die Chriſtenheit zerfällt in zwei untereinander berührungsloſe Aeußerſte.

Wie dürfte die lutheriſche Kirche durch Selbſtvernichtung in der Union von ihrer großen Miſſion des Friedens und der Annäherung und des Maaßes zurücktreten? Wie ſollte die deutſche Nation die Keime der Wiederanknüpfung, die ſie bewahrt hat, nicht vielmehr zu pflegen als zu zerſtören ſuchen? Sie hat die Trennung begonnen zum Zeugniß der reinen Lehre, ſoll ſie ſie jetzt vollenden zur Vergleichgültigung der reinen Lehre? Die erſte

*) Meine Vorleſung über chriſtliche Toleranz.

That war unvermeidlich und durch Noth geboten, ſoll ſie die zweite That, die keine Noth gebietet, hinzufügen? Und was wird gerade aus der deutſchen Nation ſelbſt in ihren weltlichen Verhältniſſen, wenn in ihr durch Auflöſung der lutheriſchen Kirche in die Union der religiöſe Gegenſatz zum Aeußerſten getrieben wird, wenn durch die evangeliſche Allianz, die ihr nothwendig folgt, zwingliſcher und puritaniſcher Katholikenhaß bei uns importirt wird? Es ſoll nichts durch Zwang niedergehalten werden. Aber was der deutſchen Nation frommt für ihre Einigkeit und ihren Frieden wie für ihre wahre chriſtliche Förderung, das iſt, daß dort die Jeſuiten, hier die evangeliſche Allianz mit ihrem Schweif radikaler Sekten fern bleiben, daß im Katholicismus die innerliche myſtiſche Richtung gegen die hierarchiſche, im Proteſtantismus die lutheriſche Kirche gegen die reformirte Kirche und die Union ſich behaupte.

Die confeſſionelle Engherzigkeit iſt nicht auf unſerer Seite. Gerade die Katholicität, die vollſte, freieſte, unbefangenſte Erhebung über alle confeſſionelle Beſchränktheit und Verſetzung in den Mittelpunkt der apoſtoliſchen, allgemeinen, durch ihre ganze Geſchichte durch einigen Kirche gebietet uns, Lutheraner zu bleiben ohne Weichen, verbietet uns allen Ultraproteſtantismus, geſtattet uns nicht die Union.

Viertes Buch.

Die Union in Preußen *).

Erſtes Kapitel.

Geſchichte und geſetzlicher Beſtand der preußiſchen Union.

Seit dem Uebertritt Johann Sigismund's zur reformirten Confeſſion iſt der Unfriede und Streit in dieſem Lande, der in der Union zuerſt ſein Ende gefunden zu haben ſchien, aber nachher in der That über ihr nur noch lebhafter ausbrach. Daß es religiöſe Ueberzeugung war, was den Kurfürſten zum Uebertritte bewog, kann eine unbefangene Prüfung nicht bezweifeln. Was aber dieſe Ueberzeugung beſtimmte, war, wie mir ſcheint, hauptſächlich die Zeitrichtung im proteſtantiſchen Europa, die ſchon begann, überall nach dem möglichſt Nüchternen, möglichſt dem gemeinen Verſtand Faßbaren und vor allem nach dem möglichſt Antipapiſtiſchen zu gehen. Das letztere ſpricht er ſelbſt als ſein Motiv aus, daß „in ſeinem Lande und ſonderlich im geliebten Vaterlande Chur- und Mark-Brandenburg, was noch etwa von papiſcher Superſtition oder andrer menſchlichen ungebotenen Devotion in Kirchen und Schulen übrig geblieben, folgends gemächlich abgethan .... werde". Danach hegte er in gutem Glauben die Meinung, daß er gar nicht von der Confeſſion ſeiner Unter-

*) Vergl. hierfür beſonders (Nathuſius) „Zur Verſtändigung über die Union" Halle 1857.

thanen — dem Antipapſtthum — ſich getrennt habe, ſondern ſolche vielmehr nur noch mehr befördere. Es iſt ja das die allgemeine reformirte Vorſtellung, daß die lutheriſche Reformation eben noch auf halbem Wege ſtehen geblieben, und die reformirte nur die wirkliche Durchführung derſelben ſey. Daß es dabei nicht auf einen bloßen perſönlichen Confeſſionswechſel, ſondern auf eine Umgeſtaltung der Religion im Lande abgeſehen war, leuchtet aus dieſer Stelle ſelbſt ein. Das nun unternahm der brandenburgiſche Kurfürſt nicht, ſein Land reformirt zu machen, wie das ſonſt wohl bei ähnlichen Vorgängen in deutſchen Landen unternommen wurde. Dazu war auch, wenn gleich Einzelne, beſonders von den Vornehmen, dem fürſtlichen Beiſpiel folgten, in dem großen Ganzen der Bevölkerung der Widerſtand zu groß und mächtig. Dagegen ging ſeine Abſicht von vorn herein auf Union in weiteſter Bedeutung, auf eine Indifferenziirung des Gegenſatzes unter den Confeſſionen, jedoch, wie bei allen reformirten Unionsverſuchen, in einer Weiſe, daß in Wahrheit die lutheriſche in der reformirten aufgeht, und das blieb auch die Stellung ſeiner Nachfolger. Schon das eigne Bekenntniß Johann Sigismund's hat den unioniſtiſchen Zug. Es weicht von allen frühern reformirten Bekenntniſſen ab, es kömmt dem lutheriſchen Lande gleichſam auf halbem Wege entgegen, indem es die Prädeſtination verwirft und über die Sakramente die annähernſten Beſtimmungen aufnimmt, die der reformirten Kirche irgend möglich ſind, wie in Erwartung, daß nun auch das lutheriſche Land auf halbem Wege entgegenkommen möge. Desgleichen wurden auch das Leipziger Geſpräch und das Thorner Geſpräch, in welchen die Reformirten ſo weit und eigentlich ſchon weiter als ſie können, den lutheriſchen Beſtimmungen folgen, zu brandenburgiſchen Landesſymbolen erhoben. Eben das war auch das Verhalten des großen Kurfürſten bei der weſtphäliſchen Friedensverhandlung. Er hätte keine Schwierigkeit gefunden, daß den Reformirten als ſolchen die gleiche Berechtigung im Reiche zugeſtanden werde, und das hätten Bullinger, Calvin und Beza

gewiß vorgezogen; aber er legte alles Gewicht darauf, was er trotz der äußersten Anstrengung doch nicht durchsetzen konnte, daß die Reformirten ihre Berechtigung als Augsburgische Confessionsverwandte erhalten sollten. Er wollte, wie er durch seinen Gesandten erklären ließ, nicht „bei seinen, mehrentheils der lutherischen Religion zugethanen Unterthanen den Namen haben, daß er sich gleichsam in ein neues jus einbetteln müßte, besonders da er sich mit Mund und Herzen zur Augsburgischen Confession bekenne“*). Er wollte es, genau ausgedrückt, durchsetzen, daß die Augsburgische Confession von 1540, zu der er sich mit Mund und Herzen bekannte, mit der von 1530 als eine und dieselbe anerkannt, also eigentlich die Union von Rechtswegen proklamirt werde. Denselben Unionszug hat aber auch das Verfahren der brandenburgischen Regenten gegen ihr lutherisches Land. Es geht nicht dahin, lutherisches Bekenntniß und lutherische Religionsübung zu untersagen, sondern nur jede Herausstellung des Gegensatzes unter den Confessionen abzuschneiden, auf daß allmählig das Bewußtseyn der Einerleiheit der beiden Confessionen — allerdings im Centrum der Märkischen Confession — die religiöse Ueberzeugung des Landes werde. Zunächst wurde gegen die Controverspredigten eingeschritten. Die hierauf gerichteten Verbote waren einestheils wohl begründet, weil der leidenschaftliche und schmähende Ton, den sie nach der Weise der Zeit hatten, mit dem Ansehen des Fürstenhauses nicht verträglich war. Anderntheils aber gingen sie selbst über das Maaß und wurden zum Gewissensdruck, indem sie die Erörterung der Streitpunkte so einschränkten, daß sie nicht mehr möglich war, nemlich verboten, die Consequenzen des Gegentheils zu entwickeln**). Das war schon an sich gegen

*) Meiern, Westphäl. Friedensverhandlungen tom. VI. S. 275.

**) Das Edikt von 1664 (Mylius I 383) verbietet „den Reformirten beizumessen, daß sie lehren“, „daß Gott eine Ursache der Sünden sey . . . daß Christus keineswegs für alle Menschen gestorben sey . . . daß keine wirkliche Gemeinschaft der beiden Naturen und Eigenschaften in Christo sey . . . daß Christus im Himmel als in einem Gefängniß eingeschlossen oder

die Hirtenpflicht, nicht die theologischen Mittel anwenden zu dürfen, um die Gemeinde von der Irrigkeit des Gegentheils zu überzeugen, und war es doppelt unter den gegebenen Umständen, da der Landesherr alle seine Macht zur Indifferenziirung des lutherischen Bekenntnisses mit dem reformirten anwendete, und deßhalb die volle Belehrung und kräftige Mahnung der Gemeinde um so weniger unterbleiben konnte. Die gewissenhaften Prediger, selbst die mildesten, konnten sich deßhalb diesem Verbote nicht unterwerfen. Unter ihnen leuchtet als ein Vorbild aufopfernder Bekenntnißtreue durch alle Zeiten Paul Gerhard, der erste aller evangelischen Liederdichter. Aber die Unionsvornahmen blieben nicht bei dem Verbote der Controverspredigten, die allenfalls noch als Defensivmaaßregeln angesehen werden konnten, stehen. Sie gingen zum Angriff auf das lutherische Bekenntniß und lutherische Kirchenordnung und lutherische Gottesdienstordnung über. Johann Sigismund hatte zwar zugesichert, daß er „zu diesem Bekenntniß keinen Unterthanen öffentlich oder heimlich zwingen" wolle; aber die Landeskirche aus einer lutherischen in eine reformirte oder doch unirte umzuwandeln, erachtete er nicht als einen Zwang gegen die Unterthanen, sondern als in seiner landesherrlichen Macht enthalten. Er schritt sofort dazu, die Concordienformel (ja selbst die unveränderte A. C.) abzuschaffen, die Geistlichen der Landeskirche sollen nach dem Edikt von 1614 auf die verbesserte A. C. verpflichtet werden. Er errichtete einen „Kirchenrath" für Lutheraner und Reformirte als eine ununterschiedene Kirche, er verwandelte die theologische Fakultät zu Frankfurt aus einer lutherischen in eine unionistische, ja in eine reformirte Fakultät*). Er

daß nicht der ganze Christus bei uns sey, daß die heiligen Sakramente nur bloße Zeichen, Fürbilder und Bedeutungen u. s. w." Damit hat denn offenbar alle Controverse und Widerlegung ein Ende. Ueberdies wurde 1662 geboten, die reformirte Lehre nicht aus Privatschriften (also Calvin's) zu entnehmen, sondern nur aus den öffentlichen Bekenntnissen, absonderlich der Confessio Sigismundi. (380.)

*) Vergl. von Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. S. 127.

ſelbſt mußte zwar dieſe Unternehmen, mit Ausnahme der Umwandlung der Univerſität, in Folge des heftigen Widerſtandes wieder aufgeben. Er mußte den Kirchenrath wieder auflöſen. Er mußte den Landſtänden 1615 durch einen Revers zuſichern, daß jeder im Lande bei der unveränderten A. C. und der Concordienformel verbleiben könne, daß die Geiſtlichen auf die Concordienformel zu verpflichten, daß das Conſiſtorium gehörig beſetzt werden ſolle, daß niemandem mittelſt des Patronatsrechts verdächtige oder unannehmliche Prediger aufgedrungen werden ſollen. Allein was er vergeblich unternommen hatte, das ſetzten doch zum Theil ſeine Nachfolger durch. Die Concordienformel wurde vom großen Kurfürſten, obwohl er jenen Revers beſtätigt hatte, abgeſchafft. Ein gemeinſames Kirchenregiment wurde von Georg Wilhelm eingeführt, indem er Geiſtliche beider Confeſſionen zu Mitgliedern des Conſiſtoriums ernannte. Der große Kurfürſt gab dieſem Conſiſtorium noch einen reformirten Präſidenten. Und ſelbſt als zuletzt Friedrich II. der lutheriſchen Kirche doch ein beſonderes Oberconſiſtorium gewährte, blieb wenigſtens das übrig, daß ein reformirter Rath in demſelben ſitzen mußte. Dazu kommen nun theils ſchon damals, theils unter Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. noch Verordnungen zur Beſeitigung der lutheriſchen Cultusformen: der Privatbeichte, des Exorcismus bei der Taufe (der jedoch den Eltern, die ihn wünſchten, nicht verſagt werden ſollte), des Gebrauchs der Kreuze, der Chorröcke, des Intonirens, der Altartücher, der Oblaten bei der Communion (Mühler, 172. 194. 198). Demgemäß wurde auch jede theologiſche Richtung begünſtigt, welche auf Indifferenz der Unterſchiede hinauslief, z. B. Calixt, und wurde umgekehrt von jedem, der Gunſt ſuchte, die Gleichbedeutendheit der beiden Confeſſionen vertreten. Den ganzen Punkt traf Leibniz. Er brachte heraus, daß Luther's Lehre, nach welcher wir den Leib Chriſti, und Calvin's Lehre, nach welcher wir nur eine Kraft von ſeinem Leibe empfangen, nach tieferer philoſophiſcher Ein-

ſicht eins und daſſelbe ſeyen, weil der Leib Chriſti ſelbſt nichts anders ſeyn könne als Kraft. Danach ſind Luther und Calvin in der Sache eins, aber den rechten Ausdruck hat doch Calvin. Alles das führte aber doch nicht zum Ziel. Die lutheriſchen Prediger ſtellten den zäheſten Widerſtand entgegen. Selbſt in der nachfolgenden pietiſtiſchen Periode, die der Union ſo günſtig ſchien, lehnten die hervorragendſten Vertreter derſelben, Spener, Franke, dieſelbe ganz entſchieden ab. Viele Geiſtliche und ſelbſt höhere weltliche Beamte brachten ihr Amt zum Opfer für ihren Glauben (Mühler, 164). Die lutheriſche Bevölkerung bewährte die Treue gegen ihr Bekenntniß und bewährte die dem lutheriſchen Bekenntniß eigene Treue gegen ihren Fürſten. Sein Eifer für die reformirte Kirche vermochte ſie weder in ihrer Hingebung an die lutheriſche Kirche noch in ihrer Hingebung an ihn irgend zu erſchüttern. Es war erſt der allgemeine Abfall vom chriſtlichen Glauben, welcher tabula rasa machte und ſo das Feld bereitete, auf dem die Union möglich war. Alſo bereitet fand es Friedrich Wilhelm III. vor. Der Unglaube der Zeit gewährte nicht bloß die Indifferenz der beiden Bekenntniſſe, ſondern er überbot ſie weit. Nach der herrſchenden Vorſtellung der gebildeten Welt konnte der Gegenſatz lutheriſcher und reformirter Lehre nichts bedeuten, da ſie beide als reiner Aberglaube erſchienen, und mußte man deßhalb, ſo weit man doch eine Ceremonialreligion und die Erhaltung chriſtlicher Cultusformen als angemeſſen für das Volk erachtete, die Einführung einer gemeinſamen ſtatt der getrennten und die möglichſte Beſeitigung der Dogmen und des Streits über Dogmen als das Vernünftige erkennen. Aber auch der wieder erwachte chriſtliche Glaube ſtand der Indifferenzirung nicht im Wege. Es iſt dies das Chriſtenthum der „Stillen im Lande“, der Vereinzelten, da eben die Fluth des Unglaubens die chriſtliche Gemeinde und Kirche hinweggeſpült hatte, das als Glaube bloßer Individuen ohne Kirche und Aufgabe der Kirche mit Recht nur auf das Eine,

das Noth ist, ging, und bei dem ungeheuren Gegensatz gegen die ungläubige Welt an die frühern Gegensätze zu denken gar nicht Raum hatte. Die Union, die völlige Unbeachtung der Unterscheidungen zwischen Lutheranern und Reformirten, war damals wirklich im Allgemeinen die Gesinnung der wenigen erweckten Christen. Da mochte denn Friedrich Wilhelm III. diesen Stand der religiösen Denkart bei Wiederkehr der dritten Jubilarfeier der Reformation wohl als einen Wink der Vorsehung ansehen, die nunmehr gereifte Frucht der Union zu pflücken, die Gegensätze, für die nirgend mehr Glaube und Theilnahme zu seyn schien, für nicht mehr existirend zu erklären und die Eine ununterschiedene evangelische Kirche zu verkünden. So erging die K. O. von 1817, die That der Union.

Friedrich Wilhelm III. entsprach durch die Union einer Tradition, die durch die ganze Kette seiner Vorfahren hindurchgeht. Er entsprach durch sie aber noch mehr seiner eigenen religiösen Gesinnung. Waren seine Vorfahren nicht Reformirte der strengsten Art, so war er selbst kaum überhaupt ein Reformirter. Sein Christenthum war eben das allein auf die innerste Seelenstellung und ihre Bewährung im Leben gerichtete, wie es von Spener und Zinzendorf angeregt war, wie es die ganze Periode der ersten Wiedererweckung kennzeichnet, und besonders bei ihm mehr durch die Schule des Lebens als durch die Lehre begründet sich bildete. Daß ihn dabei große Anschauungen vom christlichen Cultus erfüllten, ist kein Widerspruch, solche hatte auch Zinzendorf. Johann Sigismund, Friedrich III. Friedrich Wilhelm I. hätten am liebsten, wenn sie es vermocht, eine reformirte Landeskirche auf Grund der Märkischen Confession und mit der strengsten reformirten Form hergestellt. Friedrich Wilhelm III., auch wenn alles in seiner Macht gestanden, hätte ohne Zweifel doch eine unirte Landeskirche, in der auch lutherisches Bekenntniß frei gegeben und der Cultus den lutherischen Formen angenähert ist, vorgezogen. Ein Uebergewicht

des reformirten Elements jedoch lag unabweisbar sowohl im Wesen der Union als in der Tradition seines Hauses.

Die Art, wie er die Union bewerkstelligte, ist vorbereitet durch mehrere literarische Darlegungen und Versuche des achtzehnten Jahrhunderts (Klemm, Pfaff, Gutachten des Corpus Evangelicorum), dann durch das Unternehmen, das mit der K. O. vom 18. Juli 1798 beginnt, „beide Confessionen durch eine gemeinschaftliche Agende, der bleibenden Verschiedenheit der Meinungen ungeachtet, einander näher zu bringen", endlich durch die Gutachten hervorragender reformirter Theologen, Sack und Schleiermacher*). Die Auffassungen variirten zwar untereinander, so namentlich wollte Schleiermacher die Union bloß auf die Gemeinschaft der Sakramente gründen und das gesonderte Glaubensbekenntniß unberührt lassen, weil er eben überhaupt dem Glaubensbekenntniß gar keine Bedeutung zuschrieb. Aber auf das Resultat kam doch alles heraus, daß die Union nicht, wie man das in früheren Zeiten erstrebt, auf eine Vereinigung über das Dogma, also eine neue und wieder ausschließliche Confession gegründet werden sollte, sondern auf ein Fallenlassen (Indifferenterklären) der Unterschiede, und dieses ist nirgend früher so klar ausgedrückt als nunmehr in der Kabinetsordre von 1817.

Die Verkündigung in der K. O. 1817 geht auf Union im wirklichen und vollen Sinne, auf eine Verschmelzung der beiden Kirchen zu einer ununterschiedenen („evangelisch-christlichen") Kirche. Dabei ist die Union so gedacht, daß weder die reformirte Confession zur lutherischen übergeht oder umgekehrt, noch auch (wie jetzt in der Pfalz) beide in einer dritten aufgehen. Sondern diese Eine evangelische Kirche soll sich auf die „Hauptsache im Christenthum, worin beide Confessionen eins sind" (also den Consensus), als ihr öffentliches Bekenntniß gründen, und die Unterschei-

*) S. die gründliche und treffend bezeichnende Darstellung dieser vorbereitenden Erscheinungen bei Rudelbach „Reformation, Lutherthum und Union". S. 612 ff.

dungslehren sollen als „das Außerwesentliche", als bloß „äußere Unterschiede" „beseitigt", d. h. außer dem Bekenntniß der Kirche der individuellen Ueberzeugung überlassen werden. Danach ist in den Unterscheidungspunkten die Predigt der lutherischen wie der reformirten Lehre gestattet, nur darf lutherische oder reformirte Lehre nur als etwas „Außerwesentliches", das man auch wieder in die individuelle Ueberzeugung der Hörer stellt, verkündet werden. Elemente, Institute, die sich auf lutherisches und reformirtes Bekenntniß gründen, also namentlich lutherische und reformirte Gemeinden, sind danach ausgeschlossen, sie sind nur vorläufig belassen, weil die Union überhaupt nur durch freiwilligen Beitritt, daher nur allmählig zu Stande kommen soll, aber es ist auf ihr Verschwinden abgesehen, und nur mit ihm ist die Union realisirt. Das ist der Gedanke der Union nach der K. O. von 1817. Die Union in diesem Sinne wünscht nun der König in seinen Staaten zu Stande gebracht und bei der Säkularfeier den Anfang gemacht zu sehen, und giebt dazu selbst das Beispiel und Vorbild in der Vereinigung der lutherischen und reformirten Hof- und Garnisonsgemeinde. Doch ist er „weit davon entfernt, sie aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen und bestimmen zu wollen".

Das erste freiwillige Entgegenkommen gegen diese königliche Aufforderung war die Vereinigung der Berliner Geistlichen unter der Führung Schleiermacher's zu einem gemeinsamen Abendmahl. Und wie in dem ganzen Unionswerk das reformirte Interesse ein bedeutender Beweggrund ist*), so wurde für dieses gemeinsame Abendmahl der reformirte Ritus des Brodbrechens und die bloß recitirende Spendeformel festge-

*) Schleiermacher spricht es in seinem Gutachten offenherzig aus, „die Reformirten könnten so (d. h. ohne Union) nicht frei genug wirken" und es habe „das Ceremonie- und Formelwesen in derselben (d. i. der lutherischen Kirche) zu vielfachem Aberglauben Veranlassung gegeben". Vergl. Rudelbach a. a. O. 618.

setzt, was seitdem das Kennzeichen und Schiboleth der Union geblieben ist.

Aber keineswegs wurde das Unionswerk bloß solcher Freiwilligkeit überlassen, und von Seiten des Kirchenregiments nichts in dieser Angelegenheit verfügt und bestimmt. Sondern es gingen nunmehr die kirchenregimentlichen Anordnungen durchaus auf Herstellung der Union, auf Herstellung Einer ununterschiedenen evangelischen Landeskirche. Es wurden je mehr und mehr die besonderen lutherischen und reformirten Einrichtungen aufgehoben und gemeinsam landeskirchliche evangelische, also Unionseinrichtungen an die Stelle gesetzt.

Es war ein gemeinsames Kirchenregiment schon 1808 errichtet worden. Durch die Verordnungen vom 16. u. 26. Dec. dieses Jahres wurden sowohl die obersten Behörden der Confessionen (das lutherische Oberconsistorium, das reformirte Kirchendirectorium und das französische Oberconsistorium) als auch die kirchlichen Provinzialbehörden, die Consistorien, aufgehoben, und an ihrer Stelle der Minister des Innern und die Provinzialregierungen (in besonderer Deputation) mit der Kirchenverwaltung betraut. Für die Provinzialverwaltung wurden 1815 die Consistorien zwar wiederhergestellt, jedoch in ganz confessionslosem Charakter, so daß sich ihr Wirkungskreis auch auf die Katholiken und die Juden erstreckte. Jeder Zug eines lutherischen Kirchenregiments war damit aufgehoben. (Mühler, 291. 308. 325).

Es wurde eine gemeinsame (unionistische) Agende 1829 gegeben, zuerst zu freier Annahme empfohlen, jedoch unter starker Beförderung durch das Kirchenregiment, namentlich durch Ermahnung und bez. Verpflichtung der anzustellenden Geistlichen zu ihrer Einführung bez. Erhaltung (14. April 1826), zuletzt (1834) mit Zwang vorgeschrieben.

Es wurde eine gemeinsame (unionistische) Verpflichtung der Geistlichen durch Ministerial-Erlasse eingeführt. Schon ein Ministerial-Erlaß von 1813 hatte (wohl im rationalistischen Sinne)

die Verpflichtung bloß auf die h. Schrift angeordnet. Dann aber bestimmte der Erlaß von 1823: „um jedem möglichen Hinderniß der Union für die Zukunft vorzubeugen", die Abschaffung der Verpflichtung auf die unveränderte A. C. und die Concordienformel und statt dessen die Verpflichtung „auf die Bekenntnißschriften der vereinten evangelischen Kirche, so weit dieselben mit einander übereinstimmen". Auf Grund dieses Ministerialerlasses gestaltete sich dann die Praxis der Generalsuperintendenten, indem sie jenen Gedanken des Consensus mannigfach variirten. Nach der Agende von 1829 mußten zwar die drei ökumenischen Symbole vorausgeschickt werden, aber in den freien Raum, den sie dann giebt durch die Parenthese „hier werden wie herkömmlich die symbolischen Schriften genannt", trat denn jene Praxis nach dem Ministerialerlaß von 1823. So finden sich die Verpflichtungsformeln: „verzeichnet in den drei Hauptsymbolen und in den übrigen Symbolen der evangelischen Kirche" — „in den Bekenntnissen unserer evangelischen Kirche" — „in der Augsburgischen Confession und den übrigen symbolischen Schriften der evangelischen Kirche" *).

Es wurde eine Gemeinschaft des Lehramtes herbeizuführen unternommen. Nach einem Rescript vom 8. Mai 1821 sollen die Kandidaten bei der Prüfung pro ministerio zu der Erklärung aufgefordert werden, ob sie der Union beitreten, um dann, so weit kein Widerspruch der Gemeinden erfolgt, sie „ohne Rücksicht auf die besonderen Confessionen anstellen zu können". Das ist der sogenannte Unionsrevers**). Nach einem Ministerialrescript vom 17. Okt. 1822 sollen nur solche durch schriftliche Er-

*) Verhandl. der Generalsynode 1846. II. 52.

**) Er ist 1822 dahin formulirt: „Der Candidat des Predigtamtes N. N. hat bei Gelegenheit der mit ihm abgehaltenen Prüfung pro ministerio auf Befragen, ob er der Union der bisher getrennt gewesenen beiden evangelischen Kirchen, der lutherischen und reformirten, beitreten wolle, heute erklärt, wie dies seinem Wunsch und Willen vollkommen gemäß sey, und zum Beweise dessen dies Protokoll eigenhändig unterschrieben".

klärung der Union beigetretene Geiſtliche an Gemeinden, in welchen der Unionsritus, wenn auch nur in Abwechſelung mit dem alten eingeführt iſt, angeſtellt werden". Endlich aber wurde durch Verordnung vom 31. Mai 1830 für die Pfarrſtellen landesherrlichen Patronats allgemein und abgeſehen von allem Beitritt zur Union verfügt, daß die Kandidaten, falls kein Widerſpruch der Gemeinde erfolgt, ohne Rückſicht auf den Unterſchied der Confeſſion angeſtellt werden ſollen.

Es wurde auf alle Weiſe vom Kirchenregiment dahin gewirkt, daß die Gemeinden der Union beitreten, und die Einführung des Ritus des Brodbrechens beim Abendmahl jenem erſten Vorgange gemäß als ſymboliſcher Ausdruck dieſes Beitritts erklärt.

Es wurde in der Militärgemeinde die Union vollſtändig vollzogen, dieſelbe zu einer ununterſchiedenen evangeliſchen Gemeinde gemacht (Militärkirchenordnung vom 12. Febr. 1832. §§. 56 u. 57), desgleichen eine auf der Union ſtehende theologiſche Fakultät in Bonn gegründet, endlich die Bildung von gemiſchten Gemeinden, die ſich auf dem Conſenſus der beiderſeitigen Bekenntniſſe gründen, begünſtigt.

Es wurde endlich durch K. O. vom 30. April 1830 den Generalſuperintendenten und Superintendenten aufgetragen, „ihr Augenmerk und ihren Einfluß auch dahin zu richten, daß das Aufgeben der den beiden evangeliſchen Confeſſionen eigenthümlichen Unterſcheidungsnamen reformirt und lutheriſch und deren Vertauſchung gegen die Benennung evangeliſch von Geiſtlichen und Gemeinden erfolge".

So war es alſo vollſtändig und mit reißenden Schritten im Gange, eine einheitliche ununterſchiedene evangeliſche Kirche herzuſtellen. Es fehlte nur das Eine, um ſie zu vollenden: eine officielle Erklärung, daß die ganze Landeskirche nunmehr auf dem Boden eines ununterſchiedenen evangeliſchen Bekenntniſſes ſtehe.

Da erlitt aber die ganze Intention eine weſentliche Aenderung in Folge des unerwarteten Widerſtandes lutheriſcher Geſin-

nung, die man für gänzlich erstorben hielt, und die nun mit einer alles daran setzenden Wärme und Energie sich kundgab.

Bei der Säkularfeier der Augsburgischen Confession 1830 erhob Scheibel seinen Einspruch gegen die Union. Seinem Beispiel folgend, versagten lutherisch gesinnte Geistliche und Gemeinden, zunächst in Schlesien, nicht bloß den Beitritt zur Union, sondern auch die Unterwerfung unter die kirchenregimentlichen Anordnungen, welche die Landeskirche in eine unirte verwandelten. Sie weigerten sich die Agende anzunehmen, welche nach authentischer Erklärung zum Zwecke der Union eingerichtet war, also nicht auf dem lutherischen Bekenntniß ruhte. Sie weigerten sich, kirchlichen Behörden Folge zu leisten, welche als Behörden der unirten Kirche bestanden, also der lutherischen Kirche nicht mehr angehörten. Sie weigerten sich, die Kirchengebäude, als die das Eigenthum der lutherischen Kirche waren, der unirten Landeskirche freiwillig herauszugeben. Die Geistlichen insbesondere beriefen sich hierbei auf ihre eidliche Verpflichtung gegen das lutherische Bekenntniß und die lutherische Kirche. Gegen diesen Widerstand wurde zwar mit Gewalt eingeschritten. Der Urheber der Bewegung wurde abgesetzt. Die Geistlichen wurden verhaftet, und Jahre lang in Haft gehalten, da sie nicht geloben wollten, jede Verbindung mit ihrer Gemeinde aufzugeben. Den Gemeinden wurden ihre Kirchen genommen, ihre Gottesdienste untersagt und verhindert, jeder, der einen Versuch abgesonderten Gottesdienstes machte, in Strafe genommen. Viele der besten und loyalsten Unterthanen wanderten aus. Aber es war doch zum Bewußtseyn gekommen, daß das lutherische Bekenntniß nicht völlig erstorben war, und daß die Union in dem Sinne, in welchem sie bisher erstrebt worden war, Einsprüchen von Seiten des lutherischen Bekenntnisses unterlag, die nicht als unbegründet und unberechtigt abgewiesen werden konnten. Das führte denn zu der K. O. von 1834, mit der die preußische Union in ihr zweites Stadium trat, und die ihren heutigen Charakter bestimmt.

In der K. O. von 1834 wird nicht bloß wiederholt, daß die Union kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses bedeutet oder bezweckt, sondern nunmehr erklärt, daß „auch die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden" ist. „Durch den Beitritt zu ihr", heißt es dann, „wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen". Dieser Begriff der Union ist in entschiedenem Gegensatze zu dem Begriffe, in welchem sie 1817 verkündet und bis dahin angestrebt worden. Nach 1817 bestand die Union darin, daß die beiden Confessionen eine ununterschiedene evangelische Kirche würden mit einem ununterschiedenen evangelischen Bekenntniß, also lutherisches oder reformirtes Bekenntniß nur noch Sache der Individuen bleiben, ohne alle kirchliche Autorität. Nach 1834 aber behalten unter der Union die Bekenntnißschriften, lutherische und reformirte, die „Autorität, welche sie bisher gehabt", also jene für die lutherischen, diese für die reformirten Gemeinden. Es geht durch die Union keine Bekenntnißeinigung vor sich, sie ändert nichts an dem bisherigen lutherischen und reformirten Bekenntnißstand der Gemeinden. Die Confessionen bleiben auch unter ihr gesondert, und zeigt schon der Ausdruck „ihr, der anderen Confession, die äußerliche Gemeinschaft nicht zu versagen", daß nach wie vor zwei Confessionen einander gegenüberstehen. Sondern die Union bedeutet jetzt nur die Gewährung oder vielmehr die „Nichtversagung" der „äußeren kirchlichen Gemeinschaft", worunter wohl vorzugsweise die Nichtversagung des Abendmahls gedacht ist. So ist, um die bereits technischen Ausdrücke zu gebrauchen, die Union nach 1817 Bekenntnißunion, die Union nach 1834 bloße Cultusunion und auch das nur in einem gewissen Grade, indem auch hierfür die beiden Confessionen nicht verschmelzen, sondern eine der anderen die

Gemeinschaft gewährt. Oder anders ausgedrückt: die absorptive Union von 1817 ist durch die K. O. von 1834 in eine conservative Union umgewandelt. Aber auch von der Union in dieser Bedeutung als bloßer und eingeschränkter Cultusgemeinschaft wird wiederholt erklärt: „der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses". Nach diesen Zugeständnissen an die Confession wird dann aber in der K. O. von 1834 nunmehr die Agende, unter der Wahrung, daß sie keinen Beitritt zur Union involvire, allgemein für die Landeskirche und zwangsweise vorgeschrieben: „Auch in nicht unirten Kirchen muß der Gebrauch der Landesagende ... stattfinden". Und wird den ausgeschiedenen Lutheranern (den „Feinden der Union") untersagt, „als eine besondere Religionsgesellschaft sich zu konstituiren". Diese beiden Maaßregeln, der Zwang zur Annahme der Agende und das Verbot abgesonderter lutherischer Gemeinschaften, sollten eben ihre Rechtfertigung darin haben, daß die Union nicht mehr als eine Vereinigung der Bekenntnisse betrachtet und erstrebt werde. Sie bestätigen daher noch deutlicher, daß in jenen ersten Aussprüchen ein wirkliches Zugeständniß an die Confession, ein Aufgeben der Union in ihrem bisherigen Begriff gemeint ist.

Die K. O. von 1834 und dieser ihr Begriff der Union ist denn wirklich das Fundament des Rechtszustandes der preußischen Landeskirche geworden, und hat sich in seiner scharfen Unterscheidung von der Union nach 1817 immer klarer und fester herausgestellt. Es ist jetzt in allen Erlassen der Kirchenbehörden der oberste und unumstößliche Grundsatz, daß die Union den Bekenntnißstand der Gemeinden nicht berührt, diese, auch wenn sie der Union beigetreten sind, lutherisch oder reformirt verbleiben, danach sich Gebrauch des Katechismus, Jugendunterricht, Vokation u. s. w. zu bestimmen hat. Selbst die neueste Anordnung über die Parallelformulare, welche die Union wieder mit dem möglichsten Nachdruck geltend macht, setzt dieselbe doch nur „in die Gemeinschaft eines und desselben Kirchenregiments" und „die freie,

aus gegenſeitiger Liebe gewährte Gemeinſchaft der Lutheraner und Reformirten im Genuſſe des heiligen Abendmahls", alſo in Ausſchließung der Bekenntnißgemeinſchaft, in Anerkennung der fortwährenden Geſchiedenheit der Confeſſionen.

Allein nichtsdeſtoweniger ſind doch auch Maximen und Einrichtungen aus dem Unionsbegriff von 1817 beibehalten worden, und daraus kommt die Unklarheit und der innere Widerſtreit, welche unſerem Kirchenweſen zum Vorwurf gemacht werden. Es wurde thatſächlich die Ordination und Confirmation auf die ſämmtlichen evangeliſchen Bekenntnißſchriften beibehalten, es wurde die Verordnung, daß die Prediger ohne Rückſicht auf die beſondere Confeſſion der Gemeinde anzuſtellen, und die Unionserklärung der Candidaten zu dieſem Zweck nicht zurückgenommen. Es wurde noch 1851 verordnet, daß jede Gemeinde auf „den Bekenntniſſen der Reformation" ſtehe. Das iſt doch nicht mehr entſprechend, wenn die Union nicht in einer Einigung der Bekenntniſſe, ſondern bloß in der Milde, äußere kirchliche Gemeinſchaft nicht zu verſagen, beſteht. Ja die K. O. von 1834 ſelbſt beginnt ſchon dieſen Widerſtreit, da ſie neben der Zuſicherung der bisherigen Autorität der Bekenntnißſchriften ſofort die unverweigerliche Annahme der Agende hinſtellt, unter dem eigenen Eingeſtändniſſe, daß dieſelbe zum Zwecke der Union ſo eingerichtet ſey, von beiderlei Confeſſionen gebraucht werden zu können, wonach ſie doch offenbar dem lutheriſchen und reformirten Bekenntniß nicht mehr ſo wie „bisher" entſprechen kann.

Daß bei ſolchem Widerſtreit nicht Ruhe und Stillſtand in das Kirchenweſen kommen konnte, iſt einleuchtend. Unter der Regierung des jetzigen Königs Majeſtät entſpann ſich denn der Kampf der Partheien innerhalb der Landeskirche, indem die unioniſtiſche Parthei den Unionsbegriff von 1817, die lutheriſche den von 1834 zur Geltung zu bringen ſtrebte.

Die ſtärkſte Aeußerung des erſten Strebens waren eben die Beſchlüſſe der Generalſynode von 1846. Nach ihnen ſollte es

nicht bei der Gemeinschaft des Kirchenregiments und der Cultus-, namentlich Abendmahlsgemeinschaft bewenden, sondern nun wirklich die 1817 verkündete Bekenntnißgemeinschaft und damit die vollkommene Kircheneinigung hergestellt werden. Die Landeskirche als solche sollte für unirt erklärt werden, und ein unirtes Bekenntniß als landeskirchliches Bekenntniß an dem Ordinationsformular und der Lehrordnung, die man hierfür entworfen, erhalten. Auf dieses sollte alles, was landeskirchlichen Charakter hat, Ordination, Confirmation, Examen der Candidaten, Gottesdienstordnung gebaut werden. Lutherisches und reformirtes Bekenntniß (die „Sonderbekenntnisse") sollte nur den Gemeinden oder Patronen, aus Schonung des Gewissens, verstattet, und danach ihre Aufnahme in die Vokation, als die ein bloßer Gemeindeakt, kein landeskirchlicher Akt sey, nachgelassen werden. Damit wäre die K. O. von 1834 beseitigt gewesen, daß die Bekenntnißschriften ihre Autorität wie bisher behalten, daß die Union nur in der Nichtversagung der äußeren kirchlichen Gemeinschaft besteht. Hätte die unionistische Parthei auf der Generalsynode 1846 sich darauf beschränkt, also den ursprünglichen Gedanken Friedrich Wilhelm's III., d. i. die Union nach 1817 zu realisiren, hätte sie wirklich den Consensus der beiderseitigen Confessionen, oder noch besser, hätte sie die Augsburgische Confession unter Freigebung und Gleichstellung der Fassung von 1530 und von 1540 als das einheitliche Bekenntniß der Landeskirche erklärt, so würde es ihr bei der damaligen Schwäche des lutherischen Widerstandes und der allgemeinen Kirchengefahr durch die Lichtfreunde, durch die noch herrschende pantheistische Philosophie u. s. w. aller Wahrscheinlichkeit nach gelungen seyn, ihr Ziel zu erreichen. Allein die Vertreter der Vermittlungstheologie konnten sich nicht versagen, diese Gelegenheit zu benutzen, um statt des Consensus der beiden Kirchen ihre eigene von beiden dissentirende Doktrin zum Symbol der Landeskirche zu erheben. Sie unterschoben dem Unionsgedanken Friedrich Wilhelm's III. ihren Gedanken,

und ſtellten als das einheitliche evangeliſche Bekenntniß der unirten Landeskirche jenes neue Bekenntniß auf, das auf die Ausſcheidung des Religiöſen und Theologiſchen, die Ausſcheidung des Wortes Gottes in der h. Schrift und der Lehrtropen der Apoſtel gebaut iſt, und daran ſcheiterte ihr Werk. Das erregte Anſtoß und Aergerniß bei allen einfach gläubigen Chriſten, auch die der Union eifrig ergeben waren, und es wurde deßhalb den Beſchlüſſen der Synode die königliche Genehmigung verſagt.

Auf der anderen Seite wurde inzwiſchen, und gerade noch aufgeſtachelt durch den Verſuch von 1846, das lutheriſche Bewußtſeyn und die lutheriſche Bewegung immer ſtärker, man erkannte immer mehr, daß mit lutheriſchem Bekenntniß rein unirtes Kirchenregiment, unirte Sakramentsformeln, unirtes Bekenntniß als Grundlage der landeskirchlichen Akte nicht vereinbar ſeyen, und die kurze Epoche von 1848, in der die Trennung von Staat und Kirche verkündet war, und man ſich ohne landesherrliches Kirchenregiment, daher auch ohne die Rückſicht auf daſſelbe dachte, trug noch dazu bei, daß man unbefangener, beſtimmter und energiſcher die Forderungen des Bekenntniſſes würdigte und ihnen zu genügen ſich entſchloß. Dieſen Forderungen des Bekenntniſſes zu entſprechen, ohne deßhalb die Union aufzugeben, war die Abſicht der nunmehrigen kirchenregimentlichen Anordnung, der K. O. vom 6. März 1852.

Die K. O. von 1852 nimmt das ununterſchiedene evangeliſche Kirchenregiment, wie es ſeit 1808 beſtanden, zurück, ſie ſetzt den Unterſchied von lutheriſch und reformirt in die oberſte Kirchenbehörde, zugleich zur „Nachachtung der Provinzialconſiſtorien", und in die oberſten kirchenregimentlichen Entſcheidungen. „Der evangeliſche Oberkirchenrath beſteht aus Mitgliedern beider Confeſſionen", und wenn „eine Angelegenheit der Art iſt, daß die Entſcheidung nur aus einem der beiden Bekenntniſſe geſchöpft werden kann, ſo ſoll die confeſſionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen ſämmtlicher Mitglieder, ſondern allein

nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden, und diese Entscheidung dem Gesammtbeschlusse des Collegiums als Grundlage dienen. Dieses Verfahrens ist in den betreffenden Ausfertigungen zu gedenken". Die K. O. von 1852 nimmt das 1817 verkündete und bis 1834 beobachtete Bestreben des Kirchenregiments, die Confessionen allmählig verschwinden zu machen, zurück, und erklärt im Gegensatze dazu die „Sicherung und Pflege der Confessionen" und der auf sie „gegründeten Einrichtungen" für die Aufgabe des Kirchenregiments: „Der E. O. K. R. ist verpflichtet, eben sowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesammtheit zu verwalten und zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Confessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen", oder, wie es in den Motiven heißt: „daß in dem Regiment der evangelischen Landeskirche eben so sehr die aus Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evangelischen Confessionen aufrecht erhalten, wie auch die Selbständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll". Die K. O. von 1852 bekräftigt, daß die Landeskirche als solche nicht der Union angehört, sondern die Union, selbst in dem jetzigen eingeschränkten Sinn der Nichtversagung des Abendmahls, bloße Privatsache der Individuen und Gemeinden ist, indem sie für die Berufung in den Oberkirchenrath nicht den Beitritt zur Union sondern nur die Anerkennung des gemeinsamen Kirchenregiments erfordert: „Es können aber nur solche Personen in denselben aufgenommen werden, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Confessionen im Regimente mit ihrem Gewissen vereinbar finden". Die Aufnahme in den Oberkirchenrath ist also nicht an die Bereitwilligkeit zu irgend einer Abendmahlsgemeinschaft geknüpft. Ja daß es auch nur ein (neutral) evangelisches Element in der Landeskirche geben könne, ist in der K. O. von 1852 gar nicht beachtet, und mußte die Fürsorge für diese Elemente erst nachgeholt werden.

Die Inſtruktion des Oberkirchenraths an die Conſiſtorien vom 12. Mai 1852 giebt die Interpretation, daß jene Abſtimmung nach Confeſſionen ſich nicht „auf die Angelegenheiten der Gemeinden erſtreckt, für welche kirchenordnungsmäßig der übereinſtimmende Inhalt beider Bekenntniſſe die Grundlage ihrer Vereinigung und die Norm für die Thätigkeit des in ihnen beſtehenden geiſtlichen Amtes geworden iſt". Desgleichen wurde erſt nachträglich durch Interpretation feſtgeſtellt, daß der E. O. K. R. auch ſolche Glieder haben kann, welche weder zu dem lutheriſchen noch dem reformirten ſondern nur zu dem Conſenſus der beiden Confeſſionen ſich bekennen.

Um dieſelbe Zeit erfolgten auch andere Anordnungen zu Gunſten der Confeſſion. Schon vor der K. O. von 1852 war der Unionsrevers aufgehoben worden. In den darauf folgenden Jahren wurde in mehreren Provinzen die Ordination und Confirmation wieder verſchieden je für die verſchiedenen Confeſſionen beſtimmt.

Seit der K. O. von 1852, welche dem Rechte der Confeſſion zu genügen erging, iſt nun unläugbar wieder je mehr und mehr eine Tendenz des Kirchenregiments nach der Union eingetreten. Das zeigt ſich in ſpeciellen geſetzlichen Erlaſſen, in der Haltung während der Conferenzen von 1856, in dem Gange der Verwaltung. Aber im geſammten geſetzlichen Beſtand, wie ihn die K. O. von 1852 beſtimmt, hat ſich ſeitdem nichts geändert. Es iſt die K. O. von 1852 keineswegs, wie es mitunter aufgefaßt wird, widerrufen oder auch nur ermäßigt durch die K. O. vom 12. Juli 1853. Dieſe enthält nur theils eine Wiederholung der ſchon in der K. O. von 1852 gegebenen Erklärung, daß es „nicht die Abſicht ſey, die Union zu ſtören und eine Scheidung der Landeskirche herbeizuführen", oder ein ſich von ſelbſt verſtehendes Verbot gegen Eigenmacht der Geiſtlichen (in Abſchaffung des Unionsritus oder der Bezeichnung „evangeliſche Gemeinde"), theils aber handelt ſie von etwas ganz anderem als die K. O. von 1852,

nemlich den gottesdienstlichen Formen. Eben so wenig wäre die K. O. von 1852 dadurch außer Kraft gesetzt, wenn es richtig seyn sollte, was auf einer Rheinischen Synode ausgesprochen wurde, daß sowohl im Oberkirchenrath als in den Provinzialconsistorien niemals eine Abstimmung nach Confessionen vorgekommen sey. Die Vollziehung der K. O. liegt schon darin, daß die Mitglieder des Oberkirchenraths und der Consistorien ihre Confession amtlich erklären mußten. Ob eine Veranlassung zur itio in partes vorgekommen oder nicht, ist nicht entscheidend. Die K. O. von 1852 muß daher zusammen mit der K. O. von 1834, deren Ausbau sie ist, als das Fundament des Rechtszustandes der preußischen Landeskirche betrachtet werden.

Mit der K. O. von 1853 beginnen nun aber die Bestimmungen über confessionelle oder unionistische Cultusformen, welche in den K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857 ihren Abschluß bis jetzt erhielten. Lutherischen Geistlichen, welche die unionistischen Sakramentsformen der Agende nicht mit ihrem Bekenntniß zu vereinigen wußten, wurde bis dahin häufig auf ihr Ansuchen von der Behörde der Gebrauch der alten lutherischen Formen als Ausnahme gestattet, so daß in manchen Gegenden, z. B. Pommerns, diese Ausnahme wohl bereits die Regel seyn mag. Noch gewöhnlicher, ja fast allgemein wurde das den reformirten Geistlichen gestattet. Die Forderung der Lutheraner dagegen ist es, daß die lutherischen Sakramentsformeln grundsätzlich allgemein gestattet seyn, ja „allmählig und ohne Nöthigung der Gemeinden" wieder zur kirchenordnungsmäßigen Vorschrift werden sollen. Im äußersten Gegensatze gegen diese Forderung und im Gegensatze gegen den früheren Gebrauch verordnet nun die K. O. von 1853, daß solche Abweichungen von den agendarischen Formen nur „auf übereinstimmenden Antrag des Geistlichen und der Gemeinde" gewährt, ja ein Antrag des Geistlichen allein von der Behörde gar nicht in Berathung gezogen werden soll. Auf der Conferenz 1856 stellte nun der Consistorialdirector

Nöldechen einen Antrag, welcher die Forderung der Lutheraner präcise ausdrückt. Unterstützt wurde er durch die Generalsuperintendenten Möller, Hahn, Jaspis, Sartorius, Cranz, Büchsel. Die Conferenz nahm aber mit großer Stimmenmehrheit den Antrag des (reformirten) Superintendenten Ball an: „den Wunsch auszusprechen, daß den provinziellen wie confessionellen agendarischen Bedürfnissen durch einen diese berücksichtigenden Anhang Rechnung getragen werde*)". Endlich ergingen hierüber die K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857, durch welche die Freigebung von Parallelformularen neben den in der Agende vorgeschriebenen für die Austheilung des h. Abendmahls, für die Abrenuntiationsformel bei der Taufe und für einige Akte bei der Beichte genehmigt, aber die Vertauschung der agendarischen mit einer der verzeichneten Formeln an die Bedingung gebunden wird, daß das Consistorium sich überzeugt, daß sie ohne Störung des Friedens in der Gemeinde geschehen könne, und zur Beförderung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde diene, und daß insbesondere bei solchen Gemeinden, welche der Union beigetreten sind, die Genehmigung durch eine Urkunde erfolge, welche die ungeänderte Zugehörigkeit der Gemeinde zur Union ausspricht und im Pfarrarchiv niederzulegen ist.

Neben der Wiederanerkennung und Garantie des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Landeskirche, wie die K. O. von 1834 und 1852 sie enthalten, geht nun aber die staatliche Anerkennung einer von der Landeskirche und dem landesherrlichen Kirchenregiment getrennten lutherischen Kirche durch die Generalconcession vom 23. Juli 1845. Diese gewährt den „von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern" die Freiheit der Religionsübung, die Bildung eigner Gemeinden mit Corporationsrechten, und deren Vereinigung unter einem gemeinsamen dem Kirchenregiment der evangelischen Landeskirche nicht untergebenen Vorstande, die

*) Verhandl. S. 270. 280. 301.

bürgerliche Anerkennung der Amtshandlungen ihrer Geistlichen, und die Freiheit von fremdem Parochialzwang. Diese lutherische Kirche außerhalb der Landeskirche hat denn eine Unabhängigkeit und eine Macht rein lutherischer Entfaltung, wie sie seit dem Uebertritt Johann Sigismund's in diesem Lande nicht bestand.

Das ist der geschichtliche Fortgang der preußischen Union bis jetzt. Der Rechtszustand der Landeskirche beruht danach allerdings auf zwei einander gradezu widerstreitenden Begriffen von Union, und ist deßhalb nicht frei von Unklarheit und Unsicherheit. Allein das steht doch fest und sicher, daß im Allgemeinen und in der Hauptsache der Unionsbegriff von 1834 das Fundament der Landeskirche, so weit Union für sie gilt, und die letztentscheidende Richtschnur und Norm, das davon Abweichende, dem Unionsbegriff von 1817 Entsprungene, die Ausnahme, das Abnorme ist. Der bestehende gesetzliche Zustand der evangelischen Landeskirche ist danach dieser *):

Nach ihrem allgemeinen Charakter ist die evangelische Landeskirche Preußens ein einheitlicher Organismus, der aber schon in seinem innersten Centrum und durch seine ganze Entfaltung aus zwei Confessionen besteht. Die Landeskirche Preußens ist nicht eine unirte Kirche. Sie hat nicht ein einheitlich evangelisches Bekenntniß, auf dem sie als Landeskirche stände, sondern sie steht durch und durch auf dem unterschiedenen lutherischen und reformirten Bekenntniß. Sie hat nicht einheitlich evangelische Organe und Elemente, sondern ihre Organe vom Obersten bis Untersten und ihre Elemente sind lutherisch oder reformirt: die Mitglieder der obersten Behörde und der Provinzialbehörden, die Prediger, die Gemeinden. Sie ist durch und durch ein Dualismus zweier nicht geeinigter Confessionen. Die evangelische Landeskirche ist nicht unirt, sie hat bloß Unionsmomente. Als Landeskirche hat sie nur das eine Unionsmoment:

*) Ich lasse bei dieser ganzen Charakteristik die Kirche der westlichen Provinzen außer Betrachtung, die ihre eigne Geschichte und Quellen hat.

das einheitliche aber doch nicht ununterſchiedene Kirchenregiment. Aber je ihre Gemeinden, und vielleicht der weit größere Theil derſelben hat noch das Unionsmoment der Nichtverſagung der äußern kirchlichen Gemeinſchaft an die andere Confeſſion. Die Landeskirche iſt danach nicht eine Unionskirche, ſondern iſt lutheriſche und reformirte Kirche je für die beiden Confeſſionen, die ſie enthält *).

Nur einige wenige Elemente der Landeskirche ſind unirt im eigentlichen und vollen Sinn: die Militairgemeinde, die Univerſität Bonn, einige wenige ſogenannte Conſenſusgemeinden.

Nach den einzelnen Beziehungen betrachtet, hat die Landeskirche keine Bekenntnißgemeinſchaft, ſondern es iſt geradezu zugeſichert, daß eine ſolche nicht beſteht, ja ſelbſt durch den Beitritt zur Union nicht bewirkt wird. Indeſſen finden ſich einzelne Beſtimmungen, welche dieſem Grundſatz und dieſer Zuſicherung widerſtreiten: die Verpflichtung der Geiſtlichen auf die evangeliſchen Bekenntniſſe, die Beſtimmung der Gemeindeordnung, daß jede Gemeinde auf dem Boden der Bekenntniſſe der Reformation ſtehe, die älteren Beſtimmungen über Gemeinſchaft des Lehramts, die nicht ausdrücklich zurückgenommen ſind.

Sie hat Abendmahlsgemeinſchaft nur theilweiſe, nemlich für jene Gemeinden, welche der Union beigetreten ſind, und auch nur in dem Sinn, daß der andern Confeſſion die Gemeinſchaft nicht verſagt wird, dieſe alſo doch immer als andere Con-

*) Es iſt richtig, was man einzuwenden pflegt, daß die Gemeinſchaft des Kirchenregiments u. dergl. gar nicht möglich ſey außer auf Grund eines Conſenſus, mit Mahomedanern z. B. wäre das alles nicht möglich. Allein damit iſt doch der Conſenſus nur Beweggrund (ratio), nicht rechtliche Grundlage (fundamentum), und iſt es nur für dieſe beſtimmten Einrichtungen, nicht für die Landeskirche als ſolche und im Ganzen. Ebenſo wäre auch das jus episcopale des katholiſchen Landesherrn und das Patronat des katholiſchen Gutsherrn in der proteſtantiſchen Kirche nicht möglich, wenn nicht ein Conſenſus unter Katholiken und Proteſtanten beſtände. Dennoch wird man nicht behaupten, daß die lutheriſche Kirche in Sachſen und Bayern auf dem Grunde des Conſenſus zwiſchen Katholiken und Proteſtanten ſtehe.

feſſion gegenüberſteht. Danach ſcheiden ſich auch die Gemeinden der Landeskirche, ſowohl die lutheriſchen als die reformirten, in ſolche, welche der Union beigetreten ſind, alſo jene Gemeinſchaft nicht verſagen wollen, und ſolche, welche ihr nicht beigetreten ſind. Eine allgemeine Sakramentsgemeinſchaft unter allen Gemeinden der Landeskirche beſteht mit nichten.

Allgemein hat ſie kirchenregimentliche Gemeinſchaft, jedoch in der Art, daß die Behörden aus lutheriſchen und reformirten Gliedern beſtehen, und in Fragen, welche die Beurtheilung aus der Confeſſion erheiſchen, bloß die Räthe dieſer Confeſſion die Vorfrage entſcheiden, und daß die Behörden zugleich mit der Vertretung der evangeliſchen Landeskirche in ihrer Geſammtheit die Sicherung und die Pflege des Bekenntniſſes und der auf dem Grunde deſſelben ruhenden Einrichtungen zu ihrer amtlichen Aufgabe haben. Es iſt alſo die amtliche Aufgabe der Behörden beides, ſowohl Schutz und Pflege des Bekenntniſſes und der auf dem Bekenntniß ruhenden Einrichtungen als Aufrechthaltung der Union, aber Union eben nicht in dem Sinne einer allmählig zu erzielenden Bekenntnißeinigung genommen, ſondern bloß in dem Sinne, daß die beiden Confeſſionen zu einem landeskirchlichen Organismus vereinigt bleiben und daß „die Schranken, welche die Vereinigung von Mitgliedern beider Confeſſionen am Tiſche des Herrn gegenſeitig verboten, für alle diejenigen aufzuheben, welche ſich nach dieſer Gemeinſchaft ſehnen".

Sie hat endlich eine Gemeinſchaft der Kirchen- und namentlich der Gottesdienſtordnung. Hierbei ſind zwar auch die geſonderten Formen je nach den beiden Confeſſionen freigegeben, jedoch bis jetzt nur aus Vergunſt und nicht in dem Charakter als confeſſionelle Formen.

Zweites Kapitel.

Ueber die Vereinbarkeit der preußischen Union mit dem lutherischen Bekenntniß.

Es ist wohl jetzt bei allen Lutheranern nur eine Stimme und kann nur eine seyn, daß die Union nach 1817 und das Verbleiben in derselben mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist. Denn dem lutherischen Bekenntniß anhängen und das Aufgehen desselben in eine ununterschiedene evangelische Kirche und ein ununterschiedenes evangelisches Bekenntniß wollen, ist ein Widerspruch in sich selbst. Vergeblich wurde damals amtlich die Versicherung gegeben, daß „die Annahme der Union nicht als eine Confessionsveränderung anzusehen" sey. Die Thatsache kann auch durch amtliche Erklärung nicht anders gemacht werden als sie ist. Wer da gestern das lutherische Bekenntniß als schriftmäßig und wesentlich bekannte, und es heute für etwas „Außerwesentliches" erklärt, wer gestern bekannte, daß die lutherische Kirche von Luther bis auf diesen Tag für eine heilige Wahrheit einstand, und heute erklärt, daß nur „Sektengeist" sie von dem „Gott gefälligen Werk" der Union abgehalten, der hat seine Confession verändert. Ebenso gut könnte man behaupten, daß der Uebertritt von der lutherischen zur reformirten Confession keinen Confessionswechsel enthalte, weil die reformirte Confession nichts andres als die volle Durchführung der lutherischen Confession sey, wie das Johann Sigismund wirklich erklärt hat. Wer der Union nach 1817 beitritt, hat sein lutherisches Bekenntniß aufgegeben.

Anders steht es nun mit der Union nach 1834. Wenn das lutherische Bekenntniß in seiner „bisherigen Autorität", sohin als ausschließlich und wesentlich dem lutherischen Theil verbleibt, so ist die „äußerliche kirchliche Gemeinschaft" zunächst und unmittelbar nur Sache der Kirchenordnung, nicht des Bekenntnisses, wenn sie gleich wie alle Kirchenordnung aus diesem beurtheilt werden

muß. Für den jetzigen Stand der Union wird daher jene Erklärung richtig, daß der Beitritt zu ihr nicht eine Confessionsveränderung ist. Aber es bleibt doch auch jetzt die Frage, ob durch die Union, wenn auch nicht die Angehörigkeit an die lutherische Confession, so doch die Angehörigkeit an die lutherische Kirche aufgegeben werde, und die Frage, ob, wenn auch durch die Union das Bekenntniß selbst nicht geändert wird, nicht doch die Pflichten, welche unabweisbar aus dem Bekenntniß folgen, durch sie unerfüllbar, also durch das Verbleiben unter ihr verletzt werden. Ob und unter welchen Voraussetzungen das der Fall ist oder nicht, das ist die Untersuchung über die Vereinbarkeit der preußischen Union mit dem lutherischen Bekenntniß. Sie muß den verschiedenen Momenten folgen, in welchen jene „äußerliche kirchliche Gemeinschaft" sich vollzieht.

1. Züge von Bekenntnißgemeinschaft.

Das steht vor allem fest, daß gleichwie die Bekenntnißeinigung mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist, so auch alles das, was nur Ausdruck und unmittelbare Bethätigung der Bekenntnißeinigung ist. Dahin gehört die Gemeinschaft des Lehramts, die Verpflichtung der Geistlichen auf die „evangelischen Bekenntnisse", und die Erklärung der Gemeindeordnung von 1850, daß „jede evangelische Gemeinde" als „Glied der evangelischen Kirche" sich zu den drei Hauptsymbolen und den „Bekenntnissen der Reformation" bekennt.

Daß man die Prediger „ohne Rücksicht auf die besondere Confession anstellt", setzt eben voraus, daß die Landeskirche auf einem ununterschiedenen evangelischen Bekenntniß steht. Steht sie aber auf zwei überall unterschiedenen Confessionen, so ist es unthunlich, daß lutherische Prediger an reformirten Gemeinden stehen und umgekehrt. Denn dann müssen die Prediger nothwendig entweder das Bekenntniß ihrer Gemeinde verletzen oder

vernachlässigen, oder aber ihr eignes verläugnen. Auch wenn die betreffende Gemeinde damit einverstanden ist, liegt darin doch ein Anstoß für die ganze Kirche dieser Confession, und ist es doch die Pflicht des Kirchenregiments, die lutherische Gemeinde und die lutherische Jugend dem reformirten Prediger nicht zu überlassen oder umgekehrt. Diese Lehramtsgemeinschaft, die sich folgerichtig an die Verkündung von 1817 anschloß, ist nun zwar ausdrücklich nicht zurückgenommen, aber sie wird doch thatsächlich nicht geübt. Man kann auch sehr wohl die K. O. von 1834 selbst als ihre stillschweigende Zurücknahme betrachten.

Die Verpflichtung der Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnißschriften sollte schon ohne alle Rücksicht auf Union oder lutherische Kirche um ihrer Unbestimmtheit und ihres Selbstwiderspruchs willen aufgegeben werden. Was gehört denn alles zu diesen evangelischen Bekenntnissen oder Bekenntnissen der Reformation? die Tetrapolitana, der Züricher Consensus, die Beschlüsse der Dortrechter Synode, die 39 Artikel, der Covenant der Independenten und Baptisten? Soll man auf eine solche unabsehbare Menge und Mannigfaltigkeit von Bekenntnissen sich verpflichten? Oder auch wenn nur die in der Provinz oder Gegend herkömmlichen lutherischen und reformirten Symbole gemeint sind, was ist der Sinn der Verpflichtung? Etwa die Verpflichtung auf den Consensus in allen diesen? Selbst wenn das ausgesprochen wäre, was nicht der Fall ist, wie unklar und unsicher ist dieser Consensus! Noch ist er nicht herausgestellt und wird in sehr verschiedener Weise herauszustellen versucht. Wer wird uns den Consensus zwischen der Prädestination und der allgemeinen Gnadenwahl aufzeigen? Soll nun an heiliger Stätte bei der feierlichen Amtsübernahme eine Verpflichtung von solcher Unklarheit, von solcher noch gar nicht ermittelten Bedeutung, ja in der That von solchem Widerspruch übernommen werden? Aber vollends vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses ist es nicht zulässig, sich zugleich auf die reformirten Bekenntnisse, wäre es

auch nur den Heidelberger Katechismus oder die Märkische Confession, zu verpflichten. Wie kann das einem Lutheraner zugemuthet werden, und wie kann ein Lutheraner, wenn er es sich klar macht, dem nachkommen, ohne seinem eignen Bekenntniß zu vergeben? Oder wie ist solches gerechtfertigt gegenüber den lutherischen Gemeinden? Selbst wenn sie der Union beigetreten sind, haben sie ja nach authentischer Auslegung von 1834 nur in eine Zulassung der Reformirten zu ihrem Gottesdienst, nicht aber eine Mengung ihres Bekenntnisses mit dem reformirten gewilligt, und vollends gegenüber den der Union nicht beigetretenen lutherischen Gemeinden, die doch außer der Gemeinschaft des Kirchenregimentes gar keine Berührung mit den Reformirten haben? Das wird dadurch, daß die A. C. von 1530 besonders genannt wird, wohl gemildert aber doch nicht beseitigt. Denn die Nennung der übrigen evangelischen Bekenntnisse ist dann entweder überflüssig, oder sie soll doch nur dazu dienen, das specifisch Lutherische an der A. C. von 1530 abzuschwächen. Ein lutherischer Bekenner kann sich mit Wahrheit auf keine andern als die lutherischen Bekenntnisse verpflichten. Soll die allzugroße Schärfe des lutherischen Bekenntnisses gegen die Reformirten gemildert werden im Hinblick auf das organische Band in der Landeskirche, so möge man die Verpflichtung auf die Concordienformel weglassen, wo das rechtlich zulässig ist, und die lutherischen Candidaten einfach auf die A. C. von 1530 und den kleinen Katechismus Luther's verpflichten. Die Verpflichtung auf „die evangelischen Bekenntnisse" ist nicht Milderung sondern Mengung der Bekenntnisse.

Dasselbe gilt von der Bestimmung der Gemeindeordnung 1850, daß jede evangelische Gemeinde sich als Glied der evangelischen Kirche zu den Bekenntnissen der Reformation bekennt. Auch damit wird eine Bekenntniß-Union verkündet und die lutherische Gemeinde auf den Boden einer solchen gestellt. Es wird ein einheitliches Bekenntniß der Reformation, als wenn Luther, Zwingli, Calvin und noch viele andre alle dasselbe gelehrt

hätten, zum landeskirchlichen Bekenntniß gemacht, und bleibt dann den Gemeinden allenfalls gestattet, neben diesem landeskirchlichen evangelischen Bekenntniß noch ihr lutherisches „Sonderbekenntniß" zu haben. Das „Bekenntniß der Reformation" ist dann das Wesentliche, das lutherische sinkt herab zum Außerwesentlichen. Das eben ist der Standpunkt der Unionstheorie, und ist der diametrale Gegensatz gegen das lutherische Bekenntniß. Die lutherische Kirche und jeder, der ihr wirklich angehört, weiß nichts von einem allgemeinen Bekenntniß der Reformation oder evangelischen Bekenntniß und einem besondern lutherischen Bekenntniß, sie hat nur ein lutherisches Bekenntniß, das sie eben als das evangelische, nicht als ein Sonderbekenntniß innerhalb des evangelischen, erkennt, und mit dem die reformirte Kirche in vielen Stücken zusammentrifft, in andern nicht. Nöthigt man die Lutheraner, sich der Gemeindeordnung mit diesem Princip an der Spitze zu unterwerfen, so nöthigt man sie gleichfalls ihr Bekenntniß zu verläugnen, dem unionistischen Standpunkt, daß ihr Bekenntniß bloßes Sonderbekenntniß sey, sich zu unterwerfen *).

Alle diese Bestimmungen, welche Ausfluß der Bekenntnißeinigung sind, widerstreiten nicht bloß dem lutherischen Bekenntniß, sondern sie widerstreiten auch der königlichen Zusicherung von 1834. Nachdem feierlich erklärt ist, daß die Union nur in der Milde und Mäßigung besteht, der andern Confession nicht die äußere Kirchengemeinschaft zu versagen, darf man doch nicht aus dem Titel der Union die Bekenntnisse selbst miteinander mengen, und darf vollends nicht für das Ganze der Landeskirche, die ja nicht einmal der Union beigetreten ist, das lutherische Bekenntniß in ein einheitliches evangelisches Bekenntniß oder Bekenntniß der Reformation auflösen oder einwerfen. Nachdem zugesichert ist, daß die beider-

*) Ich habe damals in meiner Beleuchtung der Gemeindeordnung (E. K. Z.) dem §. 1. den Beweggrund untergelegt, das evangelische d. i. gläubige Bekenntniß gegen die rationalistische Opposition zu schützen; allein auf der Conferenz 1850 zeigte sich doch, daß dabei ein Unionsbekenntniß gemeint war.

seitigen Bekenntnißschriften ihre Autorität wie bisher behalten, darf man doch nicht eine gemeinschaftliche Autorität aus ihnen machen, in der für jedes seine bisherige Autorität eingebüßt wird. Die Verpflichtung der Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse hat überdies durchaus keine königliche Sanktion, sie beruht bloß auf Anordnungen des Ministeriums oder der Kirchenbehörde. Sollte das aber nach kirchenrechtlichen Grundsätzen für zulässig gelten, daß die Verwaltungsbehörden Anordnungen treffen bez. aufrechthalten entgegen dem Bekenntniß der Kirche und entgegen einer königlichen Zusicherung?

2. Gemeinschaft des Kirchenregiments.

Eine Gemeinschaft des Kirchenregiments kann nicht als unzulässig betrachtet werden. Denn das Kirchenregiment, auf äußere Ordnung und Förderung gerichtet, ruht zwar auf dem Bekenntniß, aber übt an seinen Funktionen nicht Bekenntnißakte. Der streng-confessionelle Charakter des Kirchenregiments ist schon von früher Zeit her durchbrochen durch Anerkennung des landesherrlichen Kirchenregiments auch an Inhabern andrer Confession. In der That ist der größere Theil der Gegenstände, welche die tägliche Beschäftigung der Kirchenbehörden bilden, von der Art, daß ein Unterschied der confessionellen Auffassung bei ihnen gar nicht hervortritt. Das gilt nicht bloß von denen des äußerlichen Bereichs — Dotationen, Kirchenbauten, Wahrung gegen Katholiken, Dissidenten — sondern auch von denen des innerlichen Bereichs, als z. B. Ehescheidung, Dispensation, Disciplin über Pfarrer, Sonntagsfeier u. s. w. Aber auch für die Gegenstände, da die Confessionen auseinander gehen, kann die lutherische Kirche in eine gemeinsame Versorgung willigen, namentlich wenn dieselbe an erster Stelle in der Behörde selbst dem betreffenden Religionstheil obliegt. Es ist keine Verläugnung, wenn der lutherische Theil mitwirkt, wo es gilt, in reformirten Gemeinden nicht bloß

evangelisches Wesen sondern auch das zu Recht bestehende specifisch reformirte Bekenntniß zu bewahren, und ist keine Preisgebung, wenn im umgekehrten Falle dem reformirten Theil die Mitwirkung gestattet wird. Allein hinreichende Bürgschaften für Erhaltung und Pflege des lutherischen Bekenntnisses müssen hierbei gegeben seyn, und dieses eben ist die Bedingung der Zulässigkeit kirchenregimentlicher Gemeinschaft.

Die befriedigendste Bürgschaft wäre nun allerdings das, was in neuester Zeit von lutherischer Seite so wiederholt nachgesucht wurde, eine Gliederung in der Behörde, daß die Angelegenheiten einer jeden Confession von besonderen Senaten versorgt würden, und nur für gemeinsame Gegenstände Zusammentritt derselben Statt fände. Jedoch ist auch die bestehende Einrichtung der Abstimmung nach Confessionen bei Fragen, die mit dem Bekenntniß zusammenhängen, genügend. Das entscheidende Gewicht ruht aber nicht auf jener oder dieser Einrichtung, sondern darauf, daß es dem Kirchenregiment als seine Aufgabe von Amtswegen gesetzt sey, das lutherische (bez. reformirte) Bekenntniß zu erhalten und zu pflegen, also auch es gegen die Absorption in die Union zu wahren. Es war seit 1817 die Auffassung des Kirchenregiments, daß es von Amtswegen die Union und allein die Union zu erstreben habe. Es that alles, den Beitritt zur Union zu erleichtern, es traf selbst unionistische Einrichtungen. Wenn die Betheiligten (Patrone oder Gemeinden) widerstanden, so beließ es den lutherischen (bez. reformirten) Bestand aus Schonung der Gewissen; aber aus eignem Antrieb für seine Erhaltung zu sorgen, lag völlig außer seinem Gesichtskreis. Die Confession erschien ihm nicht als Gegenstand seiner Pflicht und Aufgabe sondern vielmehr nur als ein Hinderniß gegen dieselbe. Das nun ist es, was mit dem lutherischen Bekenntniß und den Pflichten, die es auflegt, nicht vereinbar ist. Das lutherische Bekenntniß erheischt ein Kirchenregiment, das von Amtswegen für seine Erhaltung im ganzen Bereich der luther-

ſchen Kirche ſorge. Dazu nun iſt es vorerſt erforderlich, daß dieſe ſeine Erhaltung als die Aufgabe deſſelben geſetzlich erklärt ſey, wie das durch die K. O. von 1852 wirklich geſchehen iſt, ſodann aber auch daß die fortgeſetzte Praxis des Kirchenregiments die Anerkennung dieſer Aufgabe bewähre, und endlich daß ſolche Männer in daſſelbe berufen werden, welche ein Herz für die lutheriſche Kirche haben, und deren innerſte Sorge deßhalb wirklich der Fortbeſtand des lutheriſchen Bekenntniſſes und nicht deſſen Indifferenzirung in der Union iſt. Iſt dagegen die Erhaltung und Pflege des lutheriſchen Bekenntniſſes nicht die Obliegenheit des Kirchenregiments von Amtswegen, gilt im Innerſten doch nur die Union als das letzte Ziel, ſo helfen auch alle jene Bürgſchaften der collegialen Verwaltung und der itio in partes gar nichts. Namentlich wenn als lutheriſche Mitglieder der Behörden ſolche berufen werden, welche von der Unionstendenz erfüllt ſind, oder wenn Männer, die durch ihr ganzes Leben die Vorkämpfer der Union waren, ſich als lutheriſche Mitglieder bekennen, ſo iſt ja offenbar die Abſtimmung nach Confeſſionen ganz illuſoriſch. Denn ſolche Männer werden, ja müſſen alles der Union Dienende, und wäre es dem lutheriſchen Bekenntniß noch ſo widerſtreitend, für vereinbar mit demſelben erklären.

Auch die Gemeinſamkeit der Synode erfordert ihre Bürgſchaften. Schon die Bildung der lutheriſchen Synode nach dem Muſter der reformirten iſt, wenn auch nicht gegen das Gewiſſen, ſo doch gegen die Grundſätze und den Geiſt der lutheriſchen Kirche (S. o. S. 320). Aber noch wichtiger iſt die Gefahr der Ueberſtimmung und Verletzung für den lutheriſchen Theil, da im eignen Schooß der gegneriſchen Elemente ſchon ſo viele ſind. Die Bürgſchaften, wenn zur Bildung von Synoden fortgeſchritten würde, wozu die Kirche für jetzt noch nicht reif iſt, wären fürs erſte, daß Provinzialſynoden, nicht eine Landesſynode, gebildet würden, damit jede Provinz ihres confeſſionellen Beſtandes ſicher ſey, und

fürs andre, daß für Fragen des confessionellen Interesses auch hier die Abstimmung nach Confessionen gälte.

Kirchenregimentliche Akte, die zugleich die Natur gottesdienstlicher Akte haben, wie namentlich die Ordination der Candidaten unter Verpflichtung auf das Bekenntniß, eignen sich weniger für die Gemeinsamkeit. Der lutherische Generalsuperintendent, der auf die reformirten Bekenntnisse in feierlicher Handlung verpflichtet, und umgekehrt, legt selbst ein Bekenntniß ab. Es liegt aber auch keine Schwierigkeit darin, daß ein Superintendent oder Pastor derselben Confession unter Autorität des Kirchenregiments die Ordination verrichte, oder daß die Verpflichtung mit dem Examen verbunden werde.

3. Gemeinschaft der Gottesdienstordnung.

Gemeinschaft der Gottesdienstordnung mit den Reformirten ist nicht möglich, wo diese auf der Strenge und Energie ihrer Grundsätze beharren. Allein die Reformirten der preußischen Landeskirche haben in Annahme der Agende von 1829 auf diese Strenge ihres Typus verzichtet und sich dem lutherischen genähert, so ist eine Gemeinschaft möglich geworden.

Die Agende von 1829 ist aus einer innigen und großartigen Auffassung christlichen insonderheit evangelischen Cultus gebildet. Sie hat dazu einen Anspruch auf Pietät; denn sie ist ein großes königliches Werk der Gottesfurcht und der Liebe zur Kirche, da sie in einer Zeit des Unglaubens und Verfalls den Gottesdienst wieder auf den Glauben stellte. Mängel, welche sich in ihr — abgesehen von Union und Confession — zufolge einer Nachgiebigkeit an die damals herrschende Theologie finden, lassen sich ohne allgemeine Umarbeitung heben. Dem lutherischen Geist entspricht allerdings die Wiederherstellung der alten lutherischen Agenden und deren Weiterbildung mehr als sie. Auch ist nicht vorherzusehen, wie das Bedürfniß lutherischen Cultus in den Gemeinden

wächst oder umgekehrt die Reformirten von der jetzigen Annäherung an den lutherischen Cultus zurücktreten. Freiere Entfaltung der Confession im Cultus ist schon auf der Conferenz 1856 gefordert worden. Aber keineswegs ist die Ablehnung der Agende von 1829 im Ganzen eine unbedingte Pflicht lutherischen Bekenntnisses.

Dagegen mehr oder minder widerstreitend dem lutherischen Bekenntniß sind die Formen der Agende für diejenigen Cultusakte, welche eben unter dem Glaubensunterschied der beiden Confessionen stehen: Taufe, Beichte, Abendmahl. Neutrale Formeln hierfür, um den Unterschied zu verhüllen, sind nicht vereinbar mit wirklich lutherischem Bekenntniß und dessen Werthschätzung. Wer da glaubt, hat zu bezeugen und nicht zu verhüllen. Was bedeutet noch eine Lehre vom Sakrament des Altars, wenn sie grade am Altar selbst verschwiegen werden muß? Was giebt überhaupt der Fortbestand der unterschiedenen Bekenntnisse noch für eine Gewähr, wenn sie doch an der Agende in ein Bekenntniß verschmolzen sind? Die amtliche Zusicherung, „daß die Agende nicht an die Stelle der Bekenntnißschriften treten oder ihnen gleichgestellt werden soll“ (1834), kann auch hier die Thatsache nicht ändern, daß der Unterschied des Bekenntnisses aufgehoben ist durch die Verschmelzung in der Agende.

Der wichtigste unter diesen Cultusakten ist das Abendmahl. Die Spendeformel der Agende für dasselbe lautet: „nehmet hin und esset, spricht unser Herr und Heiland Christus: das ist mein Leib, der für euch gegeben, das thut zu meinem Gedächtniß“. Schon diese bloß erzählende Form „spricht der Herr Christus“ ist, abgesehn von aller Frage der Union, der heiligen Handlung minder entsprechend. Es sollen nach dem göttlichen Auftrag die Einsetzungsworte *angewendet*, als *Handlung* gesprochen, und nicht bloß geschichtlich berichtet werden. Sodann ist die Stellung, welche hier dem Amte angewiesen ist, nicht bloß unionistisch sondern gradezu reformirt. Nach lutherischer Lehre ist das Amt

das Werkzeug der göttlichen Gnadenspendung, der Geistliche reicht Leib und Blut Christi; nach reformirter Lehre ist er nur Prediger, er weist an und fordert auf, sich Leib und Blut Christi zu nehmen. Die letzte Stellung aber hat der Geistliche nach dieser Formel. Endlich aber ist die agendarische Spendeformel des Abendmahls im Ganzen und ihrem innersten Sinn und Wesen nach eine unionistische, sie ist dazu eingerichtet, den Unterschied lutherischer und reformirter Lehre zu umgehen, also beide zu indifferenziiren. Das will man zwar bestreiten, weil es in der K. O. von 1834 heißt: „es ist eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende nothwendig auch das Bekenntniß zur Union geknüpft sey oder indirekt durch sie bewirkt werde". Allein damit ist nur gesagt, daß eine Gemeinde durch die Annahme oder Einführung der Agende nicht als der Union beigetreten gelten solle, nicht aber ist damit gesagt, daß die Agende ihrem Inhalte nach nicht unionistisch sey, das heißt, nicht darauf berechnet sey, dem lutherischen und reformirten Bekenntniß gleichmäßig zu entsprechen. Im Gegentheil, daß sie unionistisch in diesem Sinn ist und seyn will, sagt dieselbe K. O. an derselben Stelle auf das Bestimmteste: „die Agende steht mit der Union nur insofern in Zusammenhang, daß die darin vorgeschriebene Ordnung des Gottesdienstes und die für kirchliche Amtshandlungen aufgenommenen Formulare, weil sie schriftmäßig sind, ohne Anstoß und Beschwerde auch in solchen Gemeinden, die aus beiderlei Confessionsverwandten bestehen .... in Anwendung kommen können". Es ist also die ausdrückliche amtliche Erklärung selbst, daß diese Formulare unionistisch, auf den Consensus gegründet, den Dissensus ignorirend, sind.

Nun pflegt man für die Spendeformel anzuführen, daß sie schriftmäßig, also auch lutherisch sey, daß es nicht Verläugnung seyn könne, die biblischen Worte zu bekennen. Allein in diesem auch lutherisch liegt das Bedenkliche, was nur auch lutherisch ist und zugleich ein ihm Entgegengesetztes, das ist eben nicht lu-

therisch, und bibliſche Worte werden nicht dadurch bekannt, daß man ſie ausſpricht, ſondern dadurch, daß man ſie in einem beſtimmten, von Allen gleichmäßig zu verſtehenden Sinn, und zwar in dem Sinn, welchen ſie in der Bibel ſelbſt haben, ausſpricht. An ſich iſt nun auch die in lutheriſchen Kirchen gebräuchlichſte Formel „nehmet hin und eſſet, das iſt der Leib des Herrn“ keine Explikation des lutheriſchen Dogma und ſoll es nicht ſeyn; auch die Reformirten könnten dieſe Formel, ja könnten ſelbſt die Formel „das iſt der wahre Leib“ gebrauchen, indem ſie eben „das iſt“ als „das bedeutet“ verſtehen. Aber dieſe Formel iſt die in der lutheriſchen Kirche Deutſchlands von je gebrauchte und in der reformirten Kirche Deutſchlands vermiedene, darum liegt in ihrem Gebrauch ein lutheriſches Bekenntniß und in ihrer Vertauſchung ein Aufgeben, Dahingeſtelltſeynlaſſen deſſelben. Sie iſt durch das Herkommen die lutheriſche Formel, aber wir halten an ihr und verlangen ſie, nicht weil ſie die herkömmliche iſt, ſondern weil ſie durch das Herkommen den Sinn des lutheriſchen Bekenntniſſes erhalten hat, daher Ausdruck deſſelben iſt. Umgekehrt iſt die unioniſtiſche Spendeformel der Agende eben das Schiboleth der Union, und wie ſollte das ein Lutheraner abgeben? Es iſt ähnlich wie der Eid „bei Gott“ an ſich gewiß erlaubt, gewiß ein chriſtlicher Eid iſt — Auguſtinus ſchlug ihn als paſſenden Eid für Chriſten vor; aber da neuere Geſetze dieſen Eid einführten, um chriſtliches und deiſtiſches Bekenntniß zu indifferenziiren, betrachteten ihn gläubige Chriſten als Verläugnung, und weigerten ſich ihn zu leiſten. Nun bleibt wohl dem Paſtor das übrig, daß er in der Anſprache vor dem Abendmahl die lutheriſche Lehre deſſelben im Unterſchiede der reformirten darlege, gleichſam als die Interpretation der nachher zu gebrauchenden den beiderſeitigen Sinn zulaſſenden Worte. Allein einestheils iſt es nach allgemein kirchlichem Urtheil ein Uebel, daß der Paſtor in dem Momente ſich in dogmatiſche Erörterungen einlaſſe, wo er vielmehr die Aufgabe hat, Buße und Glauben lebendig zu wecken, anderntheils

iſt ſelbſt dieſes perſönliche Zeugniß des Paſtor kein hinreichender Erſatz für den Mangel kirchlichen Zeugniſſes, der im Ritus ſelbſt liegen muß. Der Gebrauch der agendariſchen Spendeformel bei Austheilung des Abendmahls und die Theilnahme an demſelben unter dieſer Spendeformel iſt einfach Ablegung eines Bekenntniſſes zur Union. Es iſt denn auch keine haltbare Stellung, wenn lutheriſche Geiſtliche ſagen, daß ſie ſelbſt ohne Bedenken dieſe Formel gebrauchen können, aber um der Schwachen willen man ſie erlaſſen ſolle. Wäre es Schwäche, ſie nicht gebrauchen zu können, ſo wäre kein Grund, ſie zu erlaſſen. Es iſt aber grade umgekehrt die Stärke im Glauben an das Sakrament und im Entſchluſſe, ihn zu bekennen, woraus das Bedenken gegen die Formel ſtammt.*)

Hilfe und Befreiung von dieſer dem lutheriſchen Bekenntniß widerſtreitenden und darum das Gewiſſen beſchwerenden Spendeformel iſt es, was gegenwärtig am meiſten die Gemüther bewegt. Eine ausreichende Hilfe dagegen war es nicht, daß ſchon von lange her einzelnen Geiſtlichen auf ihr Andringen und aus Vergunſt der Gebrauch der lutheriſchen Formel geſtattet wurde, ja daß in manchen Gegenden dieſe Geſtattung vielleicht nicht mehr Ausnahme ſondern die Regel iſt. Eine Hilfe dagegen iſt aber auch nicht die allgemeine „Freigebung von Parallelformularen“ durch den Erlaß des Ev. Oberkirchenrathes zufolge der K. O. vom 2. März und 22. Juni 1857**).

Die Formulare für Spendung des Abendmahls, deren Gebrauch hier neben dem agendariſchen geſtattet wird, ſind zwar

*) Die Behauptung, daß man ſich der unioniſtiſchen Formel fügen und dennoch ein entſchiedener Lutheraner bleiben könne, erinnert an die unter Margaretha von Navarra ventilirte Frage, ob man nicht die Gebräuche der römiſch-katholiſchen Kirche als bloß äußerliche Dinge mitmachen und dennoch in ſeinem Herzen und in dem Verein mit Gleichgeſinnten das Evangelium pflegen könne. Calvin erklärte ſich ſehr energiſch dagegen.

**) Die richtigen Geſichtspunkte hierüber ſind hervorgehoben von Wangemann in ſeinem Referat von 1858.

ihrem Inhalte nach angemeſſen und befriedigend. Es iſt darunter namentlich die altkirchliche: „Nehmet hin und eſſet, das iſt der Leib unſers Herrn Jeſu Chriſti ....“. Die Abwehr des Zuſatzes „wahrer Leib“ iſt da, wo er nicht kirchenordnungsmäßig hergebracht iſt, wohl begründet; denn die Rückſicht, daß er gegen den Kryptocalvinismus aufkam und die jetzige Lage eine ähnliche iſt wie damals, reicht doch nicht hinan an die Rückſicht, daß am Altar wohl zu einfachem deutlichem Bekenntniß aber nicht zu polemiſcher Demonſtration der Ort iſt.

Allein die Art, wie dieſe lutheriſchen Formeln zum Gebrauch verſtattet werden, entſpricht nicht der Forderung des lutheriſchen Bekenntniſſes, und die Bedingungen, unter welchen allein ſie geſtattet werden, machen die Geſtattung ſelbſt im Erfolg vergeblich.

Die Art der Verſtattung iſt die, daß ſie als „Parallelformulare neben der in der Agende vorgeſchriebenen freigegeben werden“.

Dagegen iſt es fürs erſte wie von jeher ſo auch jetzt wieder die Beſchwerde, daß das aus Vergunſt gegeben wird, was das Recht der lutheriſchen Kirche, und zu beliebiger Auswahl, was ihre nothwendige Ordnung iſt. Fürs andere iſt es der Forderung des lutheriſchen Bekenntniſſes nicht entſprechend, daß dieſe Formeln als Parallelformulare bezeichnet werden, alſo als ſolche, welche das Gleiche bedeuten mit der agendariſchen und dieſe mit ihnen. Damit wird ihnen ſelbſt für den Fall, daß ſie zu feſtem Gebrauch kommen, ihre Bedeutung abgeſprochen, ſie ſollen nicht mehr dazu dienen, das lutheriſche Bekenntniß zu bezeugen, ſondern es ſoll ſo angeſehen werden, als bezeuge die agendariſche Formel das lutheriſche Bekenntniß wie ſie, und ſie es nicht anders als die agendariſche Formel, das heißt beide bezeugen es, aber bezeugen nicht minder das reformirte. So werden die lutheriſchen Formeln in dem Momente, da ſie geſtattet werden, durch authentiſche Interpretation zu unioniſtiſchen geſtempelt. Es iſt das die Weiſe, wie ſchon anfänglich die Agende Formeln von

mehr confessioneller Fassung zur Auswahl zugestanden hat, aber mit der sorgfältigsten Wahrung, daß sie nicht confessionellen Sinn haben dürfen, sondern gleichsam nur als provinzielles und lokales Herkommen und Gewöhnung gelten sollen. Auf diese Weise kann das lutherische Bekenntniß am Altar gar keinen Ausdruck mehr finden, der nicht zugleich auch als Ausdruck des reformirten angesehen wird, es ist der lutherischen Kirche gleichsam die ganze Sprache vorweg in Beschlag genommen, daß sie ihr Bekenntniß als ein unterschiedenes nicht kund geben kann und darum zuletzt es aufgeben muß. Ja die Ausdrücke jenes Erlasses „lutherisch herkömmlich" und in „historisch lutherischen Gemeinden" geben den Anschein, als wenn lutherisch und reformirt überhaupt nur noch historische Rücksichten wären, der gegenwärtige Bekenntnißstand aber überall der gleichmäßige, unirte.

Bedingung der Verstattung ist allgemein: daß das Consistorium nur dann die Genehmigung zu denselben ertheilen darf, „wenn es sich überzeugt, daß dies ohne Störung des Friedens in der Gemeinde geschehen kann, und daß die Veränderung zur Beförderung des kirchlichen Lebens der Gemeinde dient".

Hierdurch wird es dem lutherischen Pastor bei weitem in den meisten Fällen unmöglich, die Genehmigung zu erhalten. Denn in welcher Gemeinde findet sich nicht eine Opposition gegen die Einführung, sey es aus unionistischem, sey es aus rationalistischem Motiv, sey es aus persönlichem Zerwürfniß mit dem Pfarrer? und wo sie sich nicht von selbst findet, finden sich leicht Pastoren, Beamte, Besitzer in der Nachbarschaft, welche Sorge tragen, sie hervorzurufen oder sie auch ohne Absicht veranlassen. Jeder Wühler kann die Einführung vereiteln. Dagegen ist bei dieser Rücksicht auf den Frieden der Gemeinde umgekehrt der Störung des Friedens nicht Rechnung getragen, die daraus entsteht, daß man den lutherisch gesinnten Gliedern derselben das vorenthält, was ihr confessionelles Gewissen fordert. Es ist aber überhaupt kein Genügen gegen das lutherische Bekenntniß, wenn das, was durch

daſſelbe geboten iſt, von Willen und Stimmung der Gemeinde (alſo von Gemeindemajorität, ja von Gemeindeagitation) abhängig iſt. Es iſt eben ſo wenig ein Genügen gegen das lutheriſche Bekenntniß, wenn das, was durch daſſelbe geboten iſt, von dem Ermeſſen der Behörde abhängt, und zwar von einem Ermeſſen durch den außer dem Bekenntniß liegenden Maaßſtab, ob es „zur Beförderung des kirchlichen Lebens diene". Die Behörde kann möglicherweiſe „überzeugt" ſeyn, daß die gänzliche Beſeitigung der lutheriſchen Confeſſion am meiſten zur Beförderung des kirchlichen Lebens diene.

Außerdem iſt noch eine beſondere Bedingung „wenn es ſich um eine der Union beigetretene Gemeinde handelt". Hier „ſoll in der Genehmigung des Conſiſtoriums jedesmal, unter Bezeichnung der Gemeinde nach ihrem berechtigten confeſſionellen Charakter, ausdrücklich ausgeſprochen werden, daß durch dieſe Genehmigung in der Zugehörigkeit dieſer (lutheriſchen oder reformirten) Gemeinde zur Union nichts geändert werde. Auch iſt dabei zugleich ausdrücklich zu bezeugen, daß die Union, in welcher dieſe Gemeinde ſteht, nicht bloß die .... Gemeinſchaft eines und deſſelben Kirchenregiments, ſondern die freie, aus gegenſeitiger Liebe gewährte Gemeinſchaft der Lutheraner und Reformirten im Genuſſe des h. Abendmahls bedeute. Dieſer Inhalt der Genehmigungsurkunde ſoll durch den betreffenden Geiſtlichen dem Kirchenvorſtande bekannt gemacht und die Urkunde ſelbſt in das Pfarrarchiv niedergelegt werden".

Unter dieſer Bedingung kann der lutheriſche Paſtor nicht einmal ſelbſt Gebrauch von der Verſtattung machen. Einmal muß nach allen den gemachten Erfahrungen, wie das Wort Union ſeine Bedeutung wechſelt, jeder Lutheraner Bedenken tragen, irgendwie ſelbſt eine Zuſtimmung zur Union auszudrücken. Man unterwirft ſich derſelben als beſtehender, aber man kann nicht ſelbſt ſie bejahen, da man nicht weiß, was man an ihr bejaht und was aus der Bejahung für Folgen gezogen werden. Sodann aber

wäre solche Urkunde ein Vorschub an die Union, mit dem der Gebrauch dieser doch nur als der agendarischen gleichbedeutend gewährten Formulare viel zu theuer erkauft wäre. Die Union ist bei weitem in den meisten Gemeinden, die als der Union beigetreten angesehen werden, nicht urkundlich besiegelt. Der Gebrauch des Unionsritus läßt vielen Zweifel zu, ob ihm im einzelnen Fall die Bedeutung beigelegt werden darf, die ihm im Allgemeinen beigelegt ist, Kennzeichen des Beitritts zur Union zu seyn. Es ist vielfach ein Dunkel, auf welchem Wege dieser Ritus eingeführt wurde, und ob die Gemeinde bei der Einführung unterrichtet war, was er bedeute. Wenn nun aber also die Union durch Urkunde besiegelt würde und dazu in jetziger Zeit, da ein Bewußtseyn über die Frage besteht, das damals nicht bestand, so würde jetzt erst die Union rechtsgemäß und rechtsbeständig in diesen Gemeinden eingeführt, wo bis jetzt ihr Rechtsbestand sehr bestreitbar ist. Nicht minder ist es bis jetzt nicht außer Zweifel, daß die Nichtversagung der außerkirchlichen Gemeinschaft auch auf dieses Höchste derselben, das Abendmahl sich beziehe, und auch das würde jetzt zuerst gesetzlich anerkannt, und würde überdies das bloß Negative des Nichtversagens in eine positive Abendmahlsgemeinschaft umgewandelt.

Die Gestattung lutherischer Spendeformeln ist so viele Jahre lang ersehnt und erbeten worden. Aber was man an ihr ersehnte und erbat, war eine Gewährung für lutherisches Bekenntniß und lutherisches Gewissen, und wie die Gestattung jetzt gegeben ist, ist sie eine Maaßregel zur Förderung der Union, zu ihrer Ausbreitung und rechtlichen Befestigung und zur unwiderruflichen Beseitigung des rein lutherischen Bekenntnißstandes. Es ist das für die Anhänger lutherischen Bekenntnisses eine tiefe Demüthigung und niederschlagende Vereitelung lange gehegter Hoffnungen.

Die Forderung des lutherischen Bekenntnisses ist es, daß in allen lutherischen Gemeinden kirchenordnungsmäßig die lutherische Spendeformel gebraucht werde, nicht abhängig von Stimmungen

der Gemeinde, nicht abhängig von Meinungen der Behörde über Förderlichkeit für das kirchliche Leben, und daß sie gebraucht werde als Ausdruck lutherischen Bekenntnisses, nicht als ein Parallelformular zu reformirten und unionistischen Formeln. Das kann aber angesprochen werden nicht als eine bloße Vergunst sondern kraft der Zusicherung der Fortdauer des Bekenntnisses, und kann angesprochen werden schlechthin ohne das Entgelt noch weit größern Vorschubes an die Union. Nun soll keineswegs die sofortige und rücksichtslose Herstellung dieses kirchenordnungsmäßigen Bestandes gefordert oder befürwortet werden. Das wäre Verletzung des Bestehenden und derer, die das Bestehende für sich haben. Aber es sollte vom Kirchenregimente der Grundsatz anerkannt seyn, und sollte die Herstellung begünstigt und nicht erschwert und namentlich nicht an die Bedingung neuer Huldigung für die Union geknüpft werden.

Dazu kommt nun noch über dem allem, daß für die der Union beigetretenen Gemeinden der Ritus des Brodbrechens und zwar für die Regel der Gebrauch wirklichen Brodes in Ausschließung der Oblaten vorgeschrieben ist. Das sind zwar nach Luther wie nach Calvin an sich gleichgiltige Dinge. Allein gerade in der Märkischen Confession wird dieser reformirte Ritus als Gebot und Einsetzung Christi und der lutherische dagegen als ein verwerflicher erklärt, ja es heißt darüber weiter: „S. Kurfürstlichen Gnaden wollen dabei männiglich in Gnaden zu bedenken anheim stellen, welches besser sey, Christo oder dem Antichrist, ... dem ausdrücklichen Befehl Christi (hoc facite) oder der sichern Freiheit der Welt zu folgen". Kommt nun zu diesem so decidirt reformirten Ritus die Versagung jeden Ausdrucks lutherischen Bekenntnisses in der Spendeformel, so kann der Behauptung schwer widersprochen werden, daß die Union eine Calvinisirung der lutherischen Kirche in sich schließe.

4. Gemeinſchaft des Abendmahls *).

Abendmahlsgemeinſchaft in vollem Sinne wäre eben die höchſte, ſohin die volle Kirchengemeinſchaft, alſo nicht ein Unionsmoment, ſondern die eigentliche Union. Darum wenn unter der Abendmahlsgemeinſchaft in unſerer Landeskirche eine neutral-evangeliſche (nicht lutheriſche nicht reformirte) Abendmahlsfeier gemeint ſeyn ſollte, an welcher aus dieſem Grunde beide Confeſſionen Theil nehmen könnten, weil jede ſie als die ihre anſehen könnte, ſo wäre das gegen das lutheriſche Bekenntniß. Denn wenn dabei auch die Bekenntniſſe in ihrer Sonderung erhalten würden durch die beſondere confeſſionelle Bezeichnung der Gemeinde, durch die Beibehaltung ihres confeſſionellen Katechismus und der confeſſionellen Vokation u. ſ. w.; ſo würden ſie durch die Hinwegſetzung über ihren Unterſchied in dieſem entſcheidenden und feierlichen Akte eben zum bloßen Lehrtropus herabſinken. Das lutheriſche Bekenntniß erfordert ſchlechterdings auch ein lutheriſches Abendmahl. Es muß die Abendmahlsfeier der lutheriſchen Lehre und nur ihr, nicht zugleich auch der reformirten, entſprechen. Es muß die Spendeformel lutheriſch ſeyn. Es muß dem Geiſtlichen unverwehrt ſeyn, bei derſelben die Bedeutung des Abendmahls in aller Beſtimmtheit nach lutheriſcher Lehre und wäre es auch in Widerlegung der reformirten darzuſtellen. Es muß das Abendmahl der lutheriſchen Gemeinde ſeyn. Denn das Abendmahl iſt zwar ein Tiſch des Herrn und nicht ein Tiſch der Kirche; aber die Kirche hat als Haushalter über Gottes Geheimniſſe zu ordnen, wer zu dem Tiſch heranzutreten habe, und hat als die verkündigende bekennende Gemeinde den Akt ihres Bekenntniſſes und die Fähigkeit der Theilnahme an demſelben zu beſtimmen. In einer Kirche mit neutral-evangeliſchem Abendmahl hat lutheriſches Bekenntniß nicht mehr

*) Delitzſch, „Die bayeriſche Abendmahlsgemeinſchaftsfrage“ 1852.

Raum, und auch die Theilnahme an einem neutral-evangelischen Abendmahl ist mit lutherischem Bekenntniß nicht vereinbar.

Die Abendmahlsgemeinschaft, um deren Vereinbarkeit mit lutherischem Bekenntniß es sich fragen kann, ist nicht eine gemeinsame evangelische Abendmahlsfeier, sondern die Theilnahme der Reformirten an der lutherischen Abendmahlsfeier. Auch diese ist mit dem lutherischen Bekenntniß nicht vereinbar, wenn sie als Grundsatz, als Recht des reformirten Theils, als erzwingbare Einrichtung bestehen soll. Denn auch sie wäre dann Ausdruck der Indifferenz der Bekenntnisse. Ja auch sie wäre nicht mehr lutherische Abendmahlsfeier, wenn der Nichtlutheraner von selbst und mit Nothwendigkeit Genosse derselben wäre. Sie hat auch das Urtheil der lutherischen Kirche durch alle Zeiten, selbst eines so milden Theologen wie Spener's gegen sich. Dagegen die freie thatsächliche Gewährung der Theilnahme ist dem lutherischen Bekenntniß nicht widerstreitend.

Es ist mit den Individuen etwas Anderes als mit der Kirche. Während die Kirche die unerläßliche Pflicht hat, die reine Lehre aufrecht zu halten, kommt es bei dem Individuum nicht so sehr auf die Klarheit und Correktheit der Lehrbestimmungen an, sondern auf die innerste Stellung der Seele. Das Individuum wird nicht nach seinem Dogma gerichtet, gleichwie die Kirche nach ihrem Dogma gerichtet wird. Vom Individuum gilt es wirklich, daß Tausende und aber Tausende den Lehrunterschied nicht begreifen und bei reformirtem Bekenntniß dasselbe mit den Lutheranern zu glauben meinen. Es handelt sich um aufrichtig bekehrte Reformirte, die mit ihrer abweichenden Vorstellung nicht eine Lehre für alle Zeiten aufstellen, nicht eine neue Sekte gründen, nicht der lutherischen Lehre kämpfend entgegentreten, sondern nur den Glauben ihrer Väter nicht aufgeben, nur mit ihrer Kirche, die so lange im Segen gewirkt, nicht brechen wollen, welche von der lautern Lehre, welche die lutherische Kirche bezeugt, nicht so lebhaft durchdrungen sind, einen solchen Schritt

zu thun, dem sich das Gefühl der Pietät entgegenstellt. Wenn solchen Reformirten die lutherische Kirche die Theilnahme am Abendmahl gewährt, so verläugnet sie damit nicht ihr Bekenntniß, noch „pflegt sie kirchliches Unbewußtseyn".

Für Versagung des Abendmahls giebt es überhaupt nur dreierlei Grund: Abgetrenntheit vom Leibe Christi — Kirchenzucht — Aufrechthaltung des Zeugnisses für die Wahrheit und der kirchlichen Ordnung.

Als abgetrennt vom Leibe Christi, als abgekommen vom Wege des Heils, wie in jenen Zeiten des erbitterten Streits, betrachtet jetzt die ganze lutherische Kirche die Reformirten nicht mehr *). Das also ist kein Grund zur Ausschließung.

Die Kirchenzucht wegen irriger Lehre wird jetzt nicht mehr in der Weise geübt wie ehedem. Auch innerhalb der lutherischen Kirche ist Streit selbst über noch wichtigere Lehren. Es wird nicht mehr wie ehedem theologischer Richterspruch gefordert, noch an Verweigerung des Abendmahls gedacht. Es ist hier nicht zu untersuchen, in wie weit die alte Zucht für die Lehre zu starr oder die jetzige zu locker ist. Aber das ist gewiß, daß wenn alle Kirchenzucht, und insonderheit die ob der Lehre jetzt so nachgelassen hat, man sie nicht gerade gegen die reformirte Lehre üben darf, wo sie in Vergleich zu jenem andern doch viel weniger begründet ist.

*) Auch Delitzsch spricht darüber: „Aber wollen wir denn damit, daß wir solche (die Reformirten) zurückweisen, sagen, daß wir das Werk des h. Geistes an ihren Seelen nicht anerkennen oder geringschätzen, und uns der christlichen Tugenden nicht freuen, mit denen die Gnade sie geschmückt hat? Zählen wir sie den Unreinen und Unwürdigen bei, denen nach Matth. VII, 6 Heiligthum und Perlen nicht preis gegeben werden sollen? Stellen wir ihre Zurückweisung auf gleiche Linie mit der Ausschließung solcher, welche in herrschenden Sünden und beharrlicher Unbußfertigkeit dahinziehen? Nichts von dem allem! Sondern deßhalb sind sie zurückzuweisen, weil wir unsere lutherische Kirche nicht für die rechtgläubige halten können, ohne die reformirte für eine irrgläubige zu halten, und weil es wahrlich keine gleichgiltige Sache ist, ob man sich zu jener bekenne oder dieser".

Es bleibt daher als Grund für die Ausschließung der Reformirten vom lutherischen Abendmahl nur übrig: die Aufrechthaltung lutherischen Zeugnisses und lutherischer Kirchenordnung. Das ist nun auch im Allgemeinen ein hinreichender Grund. Denn, wie Spener sagt, „der Brauch des Abendmahls ist, wie alle Sakramente, ein öffentliches Zeugniß und Bekenntniß, welcher Kirchen Gliedmaaß ein jeder sey, und waserley Lehre, Glauben und Religion ein jeder für sich habe, glaube und bekenne, auch unzweifelig für die ewige und unwandelbare Wahrheit halte". Allein so die Theilnahme nicht aus grundsätzlichem Anspruch sondern aus thatsächlicher Gewährung erfolgt, so liegt in ihr von Seiten der lutherischen Gemeinde nicht ein Aufgeben, sondern nur eine geringere Energie des Zeugnisses gegen die reformirte Lehre, das ist die präcise Charakteristik hierfür, und daß in unserer Zeit das Zeugniß gegen diese in seiner höchsten Energie bestehen müsse, läßt sich wenigstens nicht für alle Lande behaupten. Es mag das mit Recht gefordert werden für die noch unversehrt lutherischen Landeskirchen, da sie jetzt den „Kampf um Seyn oder Nichtseyn mit der unirten zu kämpfen haben" (Delitzsch); aber eben so mag es erlassen werden für eine Landeskirche, welche die Wiederherstellung des lutherischen Kirchenwesens gegen providentiell zugelassene Unionszustände zu erstreben hat, und deßhalb nur das Nothwendigste fordern darf und alle Annäherung und Gemeinschaft, die irgend zulässig ist, gewähren muß.

Der Satz „Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft" (Feldner) ist richtig, wenn die Kirchen als solche sich Abendmahlsgemeinschaft gewähren; aber er ist nicht richtig, wenn nur den Individuen der andern Kirche thatsächlich die Theilnahme am Abendmahl gewährt wird.

Die Theilnahme der Reformirten am Abendmahl lutherischer Gemeinden hat aber danach ihre bestimmten Voraussetzungen, unter denen allein sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Die erste Voraussetzung ist, daß das Abendmahl selbst (objektiv) lutherisch sey, von lutherisch verpflichteten Geistlichen mit lutherischer Spendeformel verwaltet werde. Die andere Voraussetzung ist, daß die reformirten Theilnehmer nicht durch ihre besondere Confessionsstellung eine Störung sind. Eine solche Störung wäre es, wenn auch pronuntiirte Gegner der lutherischen Lehre oder solche, welche nur Theil nehmen wollen, um die Gleichgiltigkeit des Lehrunterschiedes kund zu geben, zugelassen werden sollten. Es muß daher immer das lutherische Bekenntniß das höhere Maaß bleiben für die Zulässigkeit, und deßhalb auch dem lutherischen Pastor ein Urtheil nach diesem Maaß zustehen. Unvereinbar mit der Erhaltung lutherischen Bekenntnisses ist jene grundsätzliche Abendmahlsgemeinschaft unter den Confessionen, wonach ein Reformirter sagen kann, wie das wirklich vorgekommen ist: „ich erkläre dem lutherischen Pastor ins Angesicht, daß die lutherische Lehre falsch ist, und er muß mich, da die Gemeinde der Union beigetreten ist, dennoch zum Abendmahl zulassen", oder wonach er sagen kann: „weil diese Gemeinde der Union beigetreten ist, also die Gemeinschaft nicht versagt, so muß sie auch ihre Einrichtungen so treffen, daß wir mit gutem Gewissen daran Theil nehmen können, eine dem entsprechende Spendeformel gebrauchen, sich jeder Erörterung über die Lehre, welche die unsrige als unschriftmäßig erscheinen läßt, enthalten" *). Es ist auch in der That die Anerkennung des Bekenntnißstandes einer Gemeinde erfolglos, wenn der andern Confession die Theilnahme an der äußern kirchlichen Gemeinschaft als ein Recht in derselben Art wie den Bekenntnißgenossen selbst zugestanden wird. Denn lassen sich allmählig mehrere Glieder der andern Confession in der Gemeinde nieder, so fordern sie kraft dieses Rechts, daß nicht bloß im Abend-

*) Die Bezeichnung „die freie aus gegenseitiger Liebe gewährte Gemeinschaft" ändert nichts in der Sache. Steht die Gemeinschaft kirchenordnungsmäßig fest, daß die Reformirten von selbst und als solche Genossen des lutherischen Abendmahls sind und umgekehrt, so ist sie eben nicht mehr frei und aus Liebe gewährt, und kommen alle oben bezeichneten Consequenzen.

mahl ſondern auch im Confirmandenunterricht und in der Predigt alles vermieden werde, was ihrer Confeſſion entgegen, für ihr confeſſionelles Bewußtſeyn ſtörend iſt, und damit iſt der lutheriſche bez. reformirte Bekenntnißſtand in einen Conſenſus-Bekenntnißſtand übergegangen *).

Die Lutheraner in der Landeskirche ſind, gewiß mit ſeltenen Ausnahmen, bereit, keinen Reformirten bloß um ſeiner Angehörigkeit an die reformirte Kirche willen von ihrem Abendmahl auszuſchließen. Das iſt nun von anderer Seite beſtens acceptirt und darauf hin in neuerer Zeit der Grundſatz an die Spitze geſtellt worden, die preußiſche Union ſey allerdings nicht die Bekenntnißgemeinſchaft aber doch die Abendmahlsgemeinſchaft. Das iſt aber in einem andern Sinn genommen, als es dort zugeſtanden iſt. Dort iſt eine freie Gewährung gemeint, hier eine grundſätzliche Einrichtung, dort eine Zulaſſung der Reformirten zum lutheriſchen Abendmahl, hier eine Verſchmelzung lutheriſchen und reformirten Abendmahls ſelbſt zu einem neutral evangeliſchen Abendmahl. Dort iſt der Beweggrund die Anerkennung und Liebe gegen die Perſonen; hier die Bekundung der Gleichgiltigkeit oder Gleichwerthigkeit des confeſſionellen Unterſchiedes. Eine Abendmahlsgemeinſchaft dieſer Art iſt nur ein Helldunkel, unter welchem die volle Bekenntnißeinigung ſich feſtſetzt, ja ſie iſt ſelbſt ſchon die Bekenntnißeinigung.

Aber auch der geſetzliche Zuſtand iſt Abendmahlsgemeinſchaft jener, nicht dieſer Art. Die K. O. von 1834 muthet den Gemeinden, welche der Union nicht beigetreten ſind, gar keine Ge-

*) Es iſt hier überall nur die Frage der kirchenordnungsmäßigen Zuläſſigkeit, nicht der ſeelſorgerlichen Rathſamkeit erörtert. Die letztere wird nur da behauptet werden können, wo die Theilnahme am Abendmahl der andern Confeſſion nicht auf Willkür oder Gleichgiltigkeit beruht ſondern einen wirklichen Beweggrund hat, z. B. daß die Glieder einer Familie zuſammen, daß der Gutsherr mit ſeiner Gemeinde, daß ſolche, die am Orte keine Kirche ihrer Confeſſion haben, zum Abendmahl gehen wollen, oder daß eine Gemeinde aus Mitgliedern beider Confeſſionen entſtanden iſt.

währung äußerer kirchlicher Gemeinschaft an die andere Confession zu. Den Beitritt zur Union selbst bezeichnet sie als den Ausdruck der Mäßigung und Milde, der andern Confession nicht die „äußere kirchliche Gemeinschaft zu versagen". Danach bleibt man bei allem Geist der Mäßigung und Milde doch immer eigne Confession und hat die Reformirten (bez. die Lutheraner) als andere Confession gegenüber, braucht also das, was die eigne Confession aufhebt oder für sie ein Aergerniß ist, nicht zu gestatten. Es ist ferner nur das Negative gefordert und übernommen, der andern Confession die Gemeinschaft nicht zu versagen, aber nicht das Positive, die eignen Einrichtungen so zu treffen, daß die andere Confession sich befriedigt finde und von der Gemeinschaft Gebrauch mache. Nur eine Maaßregel der Erleichterung hierfür ist an der Agende und ihren Sakramentsformeln getroffen in der nicht gegründeten Voraussetzung, daß dieses kein Abbruch an der Confession sey; dagegen die confessionelle Belehrung der Gemeinde über die Bedeutung des Abendmahls ist nicht verboten. Es kann endlich das, was als Ausdruck des Geistes der Mäßigung und Milde gegen die andere Confession erklärt ist, unmöglich als Einräumung eines Rechts an die andere Confession, der sich der eigne confessionelle Bestand unterordnen müßte, verstanden werden.

Summa: Bereitwilligkeit zu jeder freien Gewährung an die Person, Ablehnung jeder Bekundung der Indifferenz der Bekenntnisse in der Einrichtung.

5. Gemeinschaft der Kirche selbst.

Endlich ist für die Frage der Vereinbarkeit unserer Union mit dem lutherischen Bekenntniß das oberst Entscheidende das: ob innerhalb dieser Union nicht bloß das lutherische Bekenntniß sondern auch die lutherische Kirche erhalten ist. Es ist eine Forderung des Bekenntnisses, daß die lutherische Gemeinde nicht vereinzelt sey, sondern mit den übrigen lutherischen Gemein-

den ein Band habe, mit ihnen gemeinsam das Bekenntniß bethätige. Dieses Band, diese gemeinsame Bethätigung ist hauptsächlich die gemeinsame einheitliche Fürsorge für die Erhaltung ihres Bekenntnisses. Sie zeigt sich darin, daß wenn das Bekenntniß in oder von der einen Gemeinde verletzt ist, die andere Recht und Beruf habe, dagegen Einsprache zu erheben, und zeigt sich hauptsächlich in einem von Amtswegen für die Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses fürsorgenden Kirchenregiment. Das ist es, was bereits als die Bedingung der kirchenregimentlichen Gemeinschaft bezeichnet wurde. Das ist es aber auch, wovon es abhängt, ob innerhalb der Union oder der Landeskirche noch eine lutherische Kirche bestehe oder nur vereinzelte lutherische Bekenner (Individuen oder Gemeinden), und wovon es abhängt, ob unser gesammter Unionsstand mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Mit dem lutherischen Bekenntniß schlechterdings unvereinbar ist ein Kirchenregiment von unionistischer Tendenz. Unter unionistischer Tendenz ist nicht das zu verstehen, daß das Kirchenregiment den Geist der Milde und Mäßigung zu fördern sucht, den die K. O. von 1834 bezeichnet, daß es die Pastoren und Gemeinden in der Nichtversagung der äußern Kirchengemeinschaft an die andere Confession zu bestärken sucht. Sondern das ist Unionstendenz, daß es die Indifferenzirung der Bekenntnisse (S. 1—3) selbst als letztes Ziel im Auge hat. Aeußerung solcher Unionstendenz ist es, wenn es die Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse verpflichtet, wenn es den Ausdruck des lutherischen Bekenntnisses in den gottdienstlichen Handlungen verhindert, wenn es statt eines dem lutherischen Bekenntniß treuen Lehrstandes einen Lehrstand, der nur den Consensus für wesentlich, die Unterschiede für gleichgiltig hält, heranzubilden sucht, wenn es von Kirchenregiment, Lehrstuhl und selbst Pfarramt die lutherischen Bekenner fern hält, und die Consensusbekenner begünstigt, wenn es die Gemeinden verschiedener Confession, wo

ſich Gelegenheit bietet, zu miſchen ſucht u. dergl.; denn durch das alles kommt es zuletzt, daß das lutheriſche Bekenntniß und die Gewichtlegung auf daſſelbe aus dem Bewußtſeyn verſchwindet, und nur ein ununterſchiedenes evangeliſches Bekenntniß übrig bleibt. Das iſt jetzt vorzugsweiſe die Frage des Gewiſſens.

Gleichwie eine Kirche nicht ohne Bekenntniß ſeyn kann, ſo kann auch ein Bekenntniß nicht ohne Kirche ſeyn. Wer da bekennt, alſo glaubt, der muß auch für die Erhaltung dieſes Glaubens durch alle Zeiten ſorgen. Die Anhänger des lutheriſchen Bekenntniſſes haben daher unbeſtreitbar die Pflicht, eine Kirche für ihr Bekenntniß zu bilden. Das heißt, ſie müſſen als Gemeinſchaft, als Einheit für die Erhaltung und Bethätigung ihres Bekenntniſſes wachen und wirken, und das heißt mit anderen Worten, ſie müſſen ein Kirchenregiment haben, das dieſe Wache und Fürſorge als ſeine Amtspflicht erkennt. Sie dürfen ſich nicht darein ergeben, daß dieſe Fürſorge unterlaſſen und vollends gerade die entgegengeſetzte geübt werde. Wenn das Kirchenregiment von Amtswegen nur die Union (die Indifferenziirung der beiden Bekenntniſſe) anſtrebt, ſey es auch in der ſchonendſten, unmerklichſten Weiſe, und dagegen die Erhaltung der Confeſſion bloß den Gemeinden, Patronen, Paſtoren nachgiebt und deßhalb auch nur ſo weit unvermeidlich nachgiebt, ſo beſteht kein lutheriſches Kirchenregiment, keine lutheriſche Kirche, und iſt es dem Zufall überlaſſen, ob die lutheriſche Wahrheit, alſo unvertreten und unverſorgt, der Indifferenziirung für die Dauer Stand halten kann, und dieſem Zufall es überlaſſen dürfen ihre Bekenner nicht. Eine Confeſſion bedarf ſchlechterdings eines Kirchenregiments als Hüters und Wächters. An einem Kirchenregiment, das die Union erſtrebt, hat aber die lutheriſche Confeſſion nicht einen Hüter und Wächter, ſondern vielmehr einen Gegner, einen Hüter oder Wächter, der ſie nicht behütet, ſondern der vielmehr jede Gelegenheit wahrnimmt, ihr Ende herbeizuführen. Könnte evangeliſche Confeſſion unter einem katholiſchen Kirchenregiment, das bei aller

Gerechtigkeit und Schonung doch den Katholicismus erstrebte, bestehen, oder umgekehrt? Ebenso wenig kann lutherische Confession bestehen unter einem Kirchenregiment, das bei aller Gerechtigkeit und Schonung doch als Ziel die eigentliche, die volle Union im Auge hat. Wohl nimmt jetzt die lutherische Bewegung das auf sich, was naturgemäß Sache des Kirchenregiments wäre — die Sorge für Erhaltung und Pflege der lutherischen Confession. Die Obliegenheit des Amtes und der Behörden ist damit Sache des Freiwilligkeitsprincips geworden. Allein das giebt doch keine hinreichende Bürgschaft, denn diese Bewegung hat in ihr selbst keine Sicherheit ihrer Dauer. Kommen Zeiten geringeren christlichen oder kirchlichen Lebens, die ja nicht ausbleiben können, so weicht dieser Schutz, und es geht dann die Absorption des lutherischen Bekenntnisses in die Union vollständig vor sich. Nur in einer institutionellen kirchenregimentlichen Fürsorge liegt eine genügende Bürgschaft. Darum ist es nicht gethan mit dem bloßen Zugeständniß, daß das lutherische Bekenntniß in der Landeskirche unversehrt fortbestehe, wenn nicht ebenso auch die lutherische Kirche in der Landeskirche fortbesteht, das heißt ein nicht auf stets fortschreitende Union sondern auf Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses bedachtes Kirchenregiment. Es ist in den amtlichen Erlassen der Ausdruck „lutherische Kirche", „reformirte Kirche" vermieden, vielleicht sorgfältig vermieden; und nur der Ausdruck lutherische „Confession", reformirte „Confession" gebraucht. Auf den Namen kommt es nicht an. Wenn die amtliche „Pflege" der Confession, wie die K. O. von 1852 sie bestimmt, geübt wird, so besteht in der Sache die lutherische Kirche und reformirte Kirche. Das aber ist das letzt Entscheidende, ob die Landeskirche lutherische und reformirte Kirche, je nach ihren beiden Confessionen, die sie enthält, oder aber, ob sie eine Unionskirche über beiden ist. Der Gedanke, es besteht in der preußischen Landeskirche lutherisches Bekenntniß aber keine lutherische Kirche, ist

ein undenkbarer. Lutherisches Bekenntniß und Unionskirche sind widerstreitende Dinge.

Endlich wäre es freilich das Heilsamste, wenn das Wort „Union" selbst in unserer Landeskirche aufgegeben würde. Union bedeutet nach seinem geschichtlichen Begriff und seinem Begriff im übrigen Deutschland eine vollständige Vereinigung, bei der es ein lutherisches und reformirtes Bekenntniß gar nicht mehr giebt. In Preußen bedeutet es 1817 auch dieses, seit 1834 aber einen Zustand, in welchem die lutherische und reformirte Confession nach wie vor fortbestehen, ja „gepflegt" werden sollen. Eine gesetzliche und amtliche Bezeichnung von zwei ganz entgegengesetzten Bedeutungen aber ist von sehr üblen Folgen. Die redlichsten Geistlichen versichern ihre Anhänglichkeit an die „Union", und erscheinen nachher als die entschiedensten Gegner der „Union". Die „Union" in den gesetzlichen Erklärungen ist die unverfänglichste Sache, die der Confession keinen Eintrag thut, die „Union" in ihrer Handhabung ist der Untergang der Confession. Alles das ist die Folge des Umschlagens und Ineinanderspielens der beiden entgegengesetzten Bedeutungen von Union. Wie viel besser wäre es, überall besondere gesetzliche Anordnungen zu geben und diesen generellen Begriff, der die Ordnung nicht klar bestimmt, und den die Tendenz ausbeutet, zu vermeiden. Indessen Wort und Ausdruck entscheiden nicht, und auch der Begriff der „Union" ist mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar, je nachdem er verstanden und gehandhabt wird.

Schluß.

Unter diesen Einschränkungen und Bürgschaften erachte ich die Union, wie sie bei uns besteht, für vereinbar mit dem lutherischen Bekenntniß. Sie besteht dann eben in bestimmten genau und für immer begränzten Unionsmomenten. Auch diese Unionsmomente sind eine starke Abweichung von allem Normalbestand der Kirche; denn nach diesem kann ein gemeinsames Kirchenwesen

nur auf ein gemeinsames Bekenntniß sich gründen. Aber ihre Vereinbarkeit mit dem lutherischen Bekenntniß ist dennoch zu behaupten, einerseits weil eine dem richtig ermäßigten Umfang derselben entsprechende Uebereinstimmung des Bekenntnisses wirklich besteht, und die Bedingungen unserer Zeit auf größere Betonung der Uebereinstimmung als der Abweichung weisen (III. Buch Kap. 8), andrerseits weil auch bei ihnen unter diesen Einschränkungen und Bürgschaften noch immer die Pflicht des Zeugnisses für die lutherische Wahrheit und ihrer Erhaltung für die kommenden Geschlechter erfüllt werden kann.

Danach sind aber fürs erste diese Unionsmomente nur gegenüber der bestimmten reformirten Kirche, wie sie in Deutschland auf Grund der veränderten Augsburgischen Confession, des Heidelberger Katechismus, der Märkischen Confession besteht, gerechtfertigt, und es gilt keineswegs dasselbe gegenüber Kirchen mit Zwinglischem Lehrbegriff oder mit scharf ausgeprägter Prädestinationslehre u. dergl.*). — Fürs andere sind danach diese Unionsmomente als Abweichungen vom Normalstand der Kirche nur zulässig, keineswegs aber geboten und eine allgemeine Anforderung, gleichwie jene innere Anerkennung der Reformirten und ihre Bethätigung, von der oben (III. Buch Kap. 8) gehandelt worden, eine allgemeine Anforderung ist. Im Gegentheil allen lutherischen Landeskirchen, welche bis jetzt ihren unversehrten Bestand bewahrt haben, wie z. B. in Bayern, Sachsen, Hanno-

*) Macht man mit der neuern Theologie die absolute Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen, als Seligkeit bedingenden und nichtbedingenden Lehren, so muß man bei jeder religiösen Gemeinschaft (zwinglischer, baptistischer u. s. w.) entweder jedes innere Band versagen, als gegen eine die Seligkeit abschneidende Kirche, oder sich mit ihr uniren. Macht man dagegen die relative Unterscheidung von mehr oder minder grundlegenden, Seligkeit wirkenden Lehren in mannigfachster Abstufung, so wird man auch in der mannigfachsten Abstufung sich zu den verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu stellen haben, von der bloßen Anerkennung als christlich zu einer geringeren oder höheren Gemeinschaft in den Berührungen des Freiwilligkeitsgebietes bis zuletzt hinauf zu der Zulässigkeit wirklicher Unionsmomente.

ver, Mecklenburg, ist die Aufnahme solcher Unionsmomente zu mißrathen. Denn einerseits liegt darin doch leicht eine Hemmung in der vollen freien Entfaltung der lutherischen Principien nach allen Seiten des Kirchenwesens, andererseits erhellt aus allen den schmerzlichen Erfahrungen die große Gefahr, daß sie zur völligen Auflösung der lutherischen Kirche führen. Sondern nur das ist zu behaupten, daß diese Unionsmomente nicht an sich der lutherischen Bekenntnißpflicht widerstreiten, und daher, wo sie durch die providentielle Führung bereits bestehen, die Lutheraner ohne Verletzung jener Pflicht bei ihnen verbleiben können. —

Daß ohne jene Einschränkungen und Bürgschaften die Union mit dem lutherischen Bekenntniß unvereinbar ist, stellt sich je mehr und mehr in der ganzen lutherischen Kirche außerhalb und innerhalb Preußens mit klarem und sicherem Bewußtseyn heraus. Es wird jedoch von vielen Lutheranern die Vereinbarkeit auch unter diesen Bedingungen bestritten. Das kommt auf den leitenden Gesichtspunkt an. Ist dieser die kirchenrechtliche Consequenz aus dem Begriff der Kirche nach Art. VII. der Augsb. Conf., „daß da einträchtig nach reinem Verstande das Evangelium gepredigt, und die Sakramente, dem göttlichen Worte gemäß, gereicht werden"; dann allerdings muß man sagen, daß wir mit den Reformirten, als die anders lehren und bekennen, nicht zusammen zum Abendmahl gehen, nicht ein gemeinsames Kirchenregiment haben, nicht ein gemeinsames Bekenntniß zur Augsb. Conf., auch nicht unter ausdrücklichem Gegenzeugniß über die Abweichungen, ablegen dürfen. Man wird aber dann folgerichtig auch noch weiter gehen und sagen müssen: wir dürfen sie auch nicht auf unsern Kanzeln zulassen, nicht ihre Kirchen besuchen und gemeinsam Gottesdienst halten, dürfen nicht gemeinsames Tischgebet, nicht gemeinsames Begräbniß mit ihnen haben. Das alles folgt unabweisbar, wenn man bloß die Consequenzen aus dem Satze zieht, daß ohne gemeinsame Lehre keine gemeinsame Kirche, keine Gemeinschaft der Heiligthümer (communio

sacrorum) ist. Ja wir haben die Consequenz noch weiter ziehen sehen, daß wenn in der Landeskirche nur in einer Gemeinde Reformirte, ja wenn nur eine einzige reformirte Seele zum lutherischen Abendmahl zugelassen wird, die Einheit der Kirche aufgehoben, das Abendmahl der Landeskirche verunreinigt ist. Mein leitender Gesichtspunkt dagegen ist nicht die logische Folgerung aus dem Begriff der Kirche, sondern die lebendig praktische Prüfung, ob die Pflicht des Zeugnisses für die lutherische Wahrheit und der Fürsorge für Erhaltung der lutherischen Wahrheit erfüllt werden kann. Was an den Einrichtungen der Union dieser Pflicht entgegensteht, habe ich als unzulässig bezeichnet, was ich als zulässig bezeichnet, thut dieser Pflicht nicht Abbruch. Man muß auch immer dabei unterscheiden, was zur vollen Entfaltung des lutherischen Geistes gehört, und was ein unbedingtes Gebot lutherischen Bekenntnisses ist. Jenes muß man behaupten, wo die Union in irgend einem Grade eingeführt werden soll, bei diesem darf man sich begnügen, wo man sie vorfindet. Ein Kirchenwesen von durch und durch rein lutherischem Gepräge ist billig Sache des Wunsches und des Strebens, aber Sache des Gewissens unter allen Umständen ist bloß die Bezeugung und Verbürgung des lutherischen Bekenntnisses.

Auf der andern Seite wird das, was hiernach noch übrig bleibt an Union, den Anhängern derselben ein äußerst Geringes scheinen. Es ist aber in der That ein sehr großes. Ein einheitlicher Kirchenorganismus mit den Reformirten und innerhalb desselben diese mannigfachen und ausgedehnten Bande äußerer kirchlicher Gemeinschaft — mehr bedarf es wahrlich nicht für jenes innere Band, um das es allein zu thun seyn kann, und mehr ist nicht gestattet ohne Untreue gegen den eigenen Glauben. Es ruht dann der ganze Zustand auf dem Gedanken, daß man die Scheidewand nicht wegzuräumen sich vermißt, zu deren Wegräumung Gott die Mittel nicht gegeben hat; daß man aber über

die Scheidewand hinweg ſich die Hand reicht als Ausdruck innerer Verbundenheit und zu gemeinſamem Wirken.

Drittes Kapitel.

Das Verhalten der Lutheraner in der preußiſchen Landeskirche.

Es iſt, wie ausgeführt worden, mit nichten ein Gebot, die Union da, wo ſie noch nicht beſteht, unter den dargelegten Einſchränkungen und Bürgſchaften einzuführen. Die wahre Würdigung der reformirten Kirche und danach das Gemeinſchaftsbewußtſeyn zu ihr und deſſen Bethätigung im Leben, aber nicht irgend eine Union iſt durch die gereifte Einſicht unſerer Zeit geboten. Nicht die Nothwendigkeit, ſondern nur die Zuläſſigkeit einer alſo begränzten Union iſt zu behaupten. Aber wo ſie unter Gottes Zulaſſung nun einmal beſteht, da iſt es allerdings ein Gebot, ſo anders jene Sicherungen für das Bekenntniß einigermaßen gegeben ſind, bei ihr zu verbleiben, und die Vollſtändigkeit dieſer Sicherungen zu erſtreben, nicht aber ihre gänzliche Aufhebung zu bezielen, noch um ihretwillen aus der Landeskirche auszuſcheiden. Das iſt die Stellung der Lutheraner in der Landeskirche.

Dieſe Stellung iſt geboten fürs erſte durch den allgemeinen Grundſatz der chriſtlichen Kirche gegen die Abſonderung.

Sie iſt fürs andere geboten durch das Verhältniß zu der großen lutheriſchen Bevölkerung der Landeskirche. Dieſe darf man ohne die äußerſte Noth nicht ſich ſelbſt überlaſſen, um die eigene Lage kirchenrechtlich korrekter und conſequenter zu machen. Der Austritt aus der Landeskirche wäre doch hauptſächlich geboten durch die Pflicht, für die Erhaltung des lutheriſchen Bekenntniſſes zu ſorgen. Aber es wird für dieſe Erhaltung viel weniger geſorgt, wenn man ſich abtrennt von den noch nicht Unterrichteten, und damit jeden Einfluß auf ſie verliert.

Wenn vor zehn Jahren die lutherisch Ueberzeugten alle ausgeschieden wären, so stände es um die lutherische Sache jetzt viel ungünstiger. Unter allen Umständen müßte darum zuerst den Gliedern der Landeskirche die Sache, um die es sich handelt, klar und vollständig dargelegt seyn, bevor es gerechtfertigt wäre, sich von ihnen zu trennen.

Sie ist endlich noch geboten durch die Rücksicht auf den preußischen Staat. Der Austritt aus der Landeskirche ist ein Schritt zur Trennung von Staat und Kirche. So lange noch die Hoffnung ist, daß die Landeskirche selbst in einen Stand komme, der den Pflichten des lutherischen Bekenntnisses nicht widerstreitet, ist ein solcher Schritt nicht erlaubt.

Freilich bestehen die Bürgschaften, die wir selbst als die Bedingung der Vereinbarkeit mit dem lutherischen Bekenntniß erkennen, nicht in ihrer Vollständigkeit und Entschiedenheit, und könnte deßhalb das Ausscheiden als die unbedingte Pflicht aus dem Bekenntniß, bei deren Erfüllung der Erfolg nicht weiter zu untersuchen sey, sich darstellen. Allein diese Bürgschaften sind doch auch ebenso wenig ja noch weniger schon endgültig ausgeschlossen. Es ist ein Kampf in der Landeskirche um Union und Bekenntniß, und diesen Kampf aufzugeben, vor entschiedener Sache auszuscheiden, das wäre nicht gerechtfertigt. Selbst wenn auf lutherische Vorstellungen und Gesuche abschlägige Bescheide erfolgen, macht das dem Kampf noch kein Ende. Wie vieles ist früher und lange Zeit abgeschlagen und zuletzt doch gewährt worden. Ist die Haltung des Kirchenregiments zu Bekenntniß und Kirche nicht schon jetzt eine ganz andere, als sie vor dreißig oder zwanzig Jahren war? Würde das Kirchenregiment jetzt noch anordnen, auf Ablegung der Unterscheidungsnamen „lutherisch oder reformirt" bedacht zu seyn, würde es jetzt noch wie 1846 es unternehmen, ein einheitliches Ordinationsformular für die Landeskirche, ohne Unterscheidung von Lutheranern und Reformirten, einzuführen? Es war eine Zeit, da in Deutschland die Kirchenregimente rationalistisch

waren, und chriſtliches Bekenntniß als Myſticismus und als Repriſtination auf alle Weiſe niederhielten, war es damals ſchon geboten, auszuſcheiden und die ununterrichtete Bevölkerung ſich ſelbſt zu überlaſſen? So denn auch jetzt, wenn bei dem Wogen der Partheyen ſich das Kirchenregiment zu einer Zeit noch ſo ſtark auf die Seite der Union neigt, iſt das noch kein Grund, die Landeskirche zu verlaſſen. Die oberſte Norm über die Pflicht zum Austritte liegt ja darin, ob es innerhalb der Landeskirche noch eine lutheriſche Kirche gebe. Aber das iſt grade auch der Kampf, der gekämpft wird, und vor ſeiner Entſcheidung kann dieſe Frage nicht bejaht und nicht verneint werden. Noch hat ſich das Kirchenregiment nicht von ſeiner Verpflichtung, aus eignem Antriebe für Erhaltung der Confeſſion zu ſorgen, amtlich losgeſagt, noch ſind die lutheriſchen Vereine im Schwange, noch iſt die lutheriſche Preſſe ungehemmt, noch iſt die lutheriſche Predigt frei und mit ihr die Mahnung an die Gemeinde zur Treue für das lutheriſche Bekenntniß. Wie könnte man ſagen, der Kampf ſey zu Ende und es ſey entſchieden, daß es keine lutheriſche Kirche mehr gebe? Oder ſind etwa bereits die Anzeichen in der Landeskirche, daß aus dem Mangel an lutheriſcher Kirche auch das lutheriſche Bekenntniß je mehr und mehr in Vergeſſenheit gerathe, und nicht vielmehr umgekehrt, daß das Fünklein je mehr und mehr zur Flamme wird? Richtet ſich nicht je mehr und mehr die allgemeine Aufmerkſamkeit auf die Frage, beſchäftigt ſie nicht alle, die irgend einen lebendigen chriſtlichen Glauben haben, nimmt nicht von Tage zu Tage die Klarheit zu und die Anhänglichkeit an das lutheriſche Bekenntniß? Unter dieſen Umſtänden den Kampf aufgeben und das Feld räumen, ſich der Bande zu den lutheriſchen Gemeinden berauben, das wäre ebenſo unweiſe als unerlaubt.

Nun macht man uns aber von der entgegengeſetzten Seite grade den Vorwurf, es ſey gegen Redlichkeit und Loyalität, in der Union zu verbleiben und gegen die Union zu wirken, ja es ſey das etwas Aehnliches, als was wir ſelbſt dereinſt den Rationa-

listen vorwarfen, daß sie in der christlichen Kirche und in ihrem Amte blieben, um gegen den christlichen Glauben zu wirken. Allein wo ist denn diese Union, und noch mehr, wo ist ihr eigner Rechtstitel, daß wir in der Bekämpfung derselben eine Unredlichkeit und Ungesetzlichkeit begingen? Selbst wenn die Union wirklich eine vollendete Thatsache und das gesetzlich Bestehende wäre, so müßte erst noch geprüft werden, ob sie das mit Recht geworden ist, und dem Recht der lutherischen Kirche und ihrer Angehörigen Abbruch thun konnte, und wenn das nicht nachweisbar wäre, so würde es doch wohl den Lutheranern erlaubt und nicht eine Unredlichkeit seyn, für ihr gutes Recht fortwährend Verwahrung einzulegen, und nichts anderes als das ist ja die lutherische Bewegung. Aber die Union (in dem Sinn wie wir sie bekämpfen) ist keine vollendete Thatsache, ist nicht das gesetzlich Bestehende. Auch nach der ungünstigsten Auffassung sind in dem gesetzlich Bestehenden entgegengesetzte Principien, nicht übereinstimmende Anordnungen aus verschiedenen Zeiten. Es ist bis jetzt die lutherische Bewegung nicht eine Widersetzung gegen eine ausgemachte klare und gesetzliche Ordnung sondern ein Kampf der Parthey gegen eine Parthey. Sollten wir unser Haus verlassen, weil es unsern Gegnern gefällt, es einem dreihundertjährigen Rechtsbestand entgegen für das ihrige zu erklären? Ja grade im Gegentheil, selbst der gesetzliche Bestand ist für uns, und die lutherische Bewegung, wenn sie auch in einzelnen Punkten (z. B. den Sakramentsformularen) Abänderung desselben verlangt, so steht sie in den Principien, also im Ganzen und Großen, auf seinem Boden, und wir können den Unionisten den Vorwurf zurückgeben, wir können mit weit mehr Grund ihnen zumuthen, auszutreten und sich eine eigne Kirche zu gründen. Denn die K. O. von 1834 und 1852 ordnen grade das Gegentheil von dem an, was der Sinn und das Streben der Unionisten ist. Sie bleiben in einer Kirche, welche die Confessionen für immer sichert und ihre „Pflege" als Amtspflicht der Behörden erklärt, und streben in dieser Kirche, die

Confession aufzulösen in den Consensus, also die Fundamente dieser Kirche umzustürzen.

Mit der Behauptung unserer Berechtigung und Verpflichtung in der Landeskirche zu verbleiben, will ich keineswegs den separirten Lutheranern irgend einen Vorwurf machen, ich beklage vielmehr, daß sie vielfach bei den Lutheranern in der Landeskirche nicht die Anerkennung finden, die ihnen gebührt. Die separirten Lutheraner sind die Märtyrer unseres Glaubens. Sie haben viel und lange für ihn gelitten, haben ohne Beimischung eigner Schuld — etwa der Uebertreibung, Maaßlosigkeit, christlich ungerechtfertigter Schritte — für ihn gelitten, und haben mit Erfolg für ihn gelitten. Wohl nur ihrem Widerstande ist die K. O. von 1834 zuzuschreiben, und ohne diesen Widerstand wäre wahrscheinlich die Union von 1817 eine vollendete Thatsache geworden, bevor das lutherische Bekenntniß in der Landeskirche nur irgend zur Besinnung kam. Es ist unrecht, ihnen die Anerkennung und die Dankbarkeit, die sie sich dadurch verdient, zu versagen. Ja ihre damalige Separation müssen die Lutheraner in der Landeskirche nach ihren eignen Grundsätzen als eine ganz unvermeidliche anerkennen; denn nach diesen Grundsätzen konnten sie sich doch nicht einer die Verschmelzung oder Indifferenziirung der Bekenntnisse ankündigenden Union unterwerfen. Es muß anerkannt werden, daß sie allein wachten, da die ganze übrige lutherische Kirche schlief. Auch wenn noch jetzt Uebertritte erfolgen, so kann das freilich nicht gutgeheißen werden, am wenigsten bei solchen, welche nach Fähigkeit und Stellung berufen sind, für die allgemeine Entscheidung mitzuwirken, doch sollen wir darüber nicht richten. Mancher sieht nicht hinaus aus der Verwirrung des Streites und hält seine Seele nicht geborgen in dem Schwanken des Streites, er sucht eine Lage, in der er einfach und unzweifelhaft seinem Bekenntniß folgt. Ja wir müssen sogar eingestehen, daß wenn die Separation uns fragte, ob sie als Ganzes in die Landeskirche unter den jetzigen Verhältnissen zurücktreten und die gesicherte Frei-

ſtätte lutheriſchen Bekenntniſſes aufgeben ſolle, wir nicht anders als mit Nein! antworten dürften.

Aber die lutheriſche Separation möge doch auch ihre eigenen Gefahren nicht verkennen. Es iſt eine Gefahr in dieſer engen Abgeſchloſſenheit, daß die lutheriſche Kirche ſatt werde und nicht erkenne, was ihr mangelt, und daß ſie ungerecht werde und nicht erkenne, was außer ihr an Gottes Gabe und Segen ſich findet, und iſt die hauptſächliche Gefahr, daß ſie ihre ganze Energie auf den Einen Punkt richte, der ſie ins Daſeyn gerufen, auf die Widerſetzung gegen die Union. Es wurde oben als der Mangel des Proteſtantismus und am meiſten der reformirten Kirche hervorgehoben, daß er aus der Stellung des ausfallenden Fechters gegen den Katholicismus ſich nicht wieder emporrichtet zu natürlicher Stellung. Daraus gerade kommen die Einſeitigkeiten der reformirten Kirche, welche die lutheriſche Separation ſo hoch anſchlägt, daß ſie um ihretwillen nicht bloß jedes Band zu den Reformirten, ſondern auch jedes Band zu denen, die noch ein Band zu den Reformirten haben, verwirft. Was aber würde das für eine Kirche ſeyn, welche die Stellung des ausfallenden Fechters gegen die Union als ihr charakteriſtiſches Gepräge für immer behielte? Sind doch jetzt ſchon viele in ihr, welche den Nichtaustritt aus der Landeskirche für die ſündigſte der Sünden erachten, und macht ſie es doch auch jetzt ſchon zu einer oberſten Angelegenheit, daß in den lutheriſchen Kirchen Deutſchlands niemand zum Abendmahl gelaſſen werde, der in der preußiſchen Landeskirche, wäre es ſelbſt im Kampfe gegen die Union, verbleibt! Iſt doch ſchon jetzt eine Auffaſſung in ihr, welche die Kirche der lutheriſchen Separation ſchlechthin für die Kirche und alles außer ihr für Abfall hält*)! Iſt doch jetzt ſchon in ihr unbeſtritten die Gefahr,

*) Feldner, „Abendmahlsgemeinſchaft und Kirchengemeinſchaft“ S. 23 ff., der dieſe Auffaſſung abzulehnen ſucht, giebt ſie grade ſelbſt. Unter der Einen allgemeinen Kirche unſers Glaubensbekenntniſſes verſteht er in ganz moderner Weiſe bloß die unſichtbare Kirche, und bei der ſichtbaren Kirche

daß viele, namentlich geringe ungebildete Leute ob ihrer Uebernahme der Schmach für die reine Lehre selbstgerecht werden und der wahren Buße vergessen! Darum möge auch die Separation gegen uns gerecht seyn und die Verpflichtung und Beweggründe anerkennen, die uns bestimmen. Diese Frage über das sittliche gottgebotene Verhalten in einer so besonderen Lage, wie die gegenwärtige der Lutheraner in der preußischen Landeskirche, ist nicht selbst ein Dogma und ein Grund, sich bei verschiedener Entscheidung als Anhänger verschiedener Kirchen zu betrachten, ja sie kann möglicherweise nach der Persönlichkeit und dem besonderen Beruf eines Menschen verschieden zu beantworten seyn. Diene jeder der lutherischen Wahrheit, jene durch ihr von derselben ausschließlich bestimmtes Kirchenwesen, diese durch das Streben nach ihrer vollen Verbürgung in der Landeskirche.

Mit dem allem wird wahrlich nicht verkannt, daß der Augenblick kommen kann, wo auch für uns die Ausscheidung geboten ist, sey es die passive, wenn die Hirten entfernt werden, denen wir zu folgen haben, sey es die aktive, daß wir der Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses für die kommenden Geschlechter nicht anders obsorgen können. Kriterien darüber im voraus aufzustellen, wäre ein unerlaubtes Vorgreifen. Sollte Gott uns in eine so schwere und trübe Lage führen, so wird er uns auch klar machen, wann es Zeit sey, solchen Schritt zu thun. Aber wir dürfen die Zuversicht haben, daß Er die Kirche des reinen Worts nicht verlassen wird, daß das letzte Ergebniß alles des Wogens und Schwankens und Kämpfens in unserer Landeskirche der Art seyn wird, daß die Lutheraner mit gutem Gewissen und mit voller Liebe ihr angehören können.

---

unterscheidet er „die wahre und die falschen" und erklärt er die „preußische evangelische Landeskirche für eine falsche".

Viertes Kapitel.

Die zukünftigen Wege des preußischen Kirchenregiments.

Es wäre eine Kurzsichtigkeit, anzunehmen, daß unsere Landeskirche in der gegenwärtigen Schwebe verbleiben könne zwischen Union und Confession. Man könnte ebenso gut annehmen, daß ein Messer auf der Schneide stehen bleibe. Es sind zwei widerstreitende Dinge, die Fürsorge für Erhaltung des lutherischen (bez. reformirten) Bekenntnisses und das Bestreben, es in das ununterschiedene „evangelisch-christliche" Bekenntniß aufzulösen. Da ist keine Vereinbarung und keine Mitte denkbar. Je mehr das zur Klarheit kommt, desto mehr wird das Kirchenregiment zu der Entscheidung gedrängt zwischen den beiden Wegen: entweder Unionstendenz, wonach der Confession das ihr noch überlassene Bereich je mehr und mehr abgenommen wird, oder Verbürgung des Bekenntnisses, wonach die Union grundsätzlich und für immer auf gewisse mit dem Bekenntniß verträgliche Momente beschränkt, also die Unionstendenz aufgegeben wird. Von dieser Entscheidung hängt unsere Zukunft ab.

Gegen die Entscheidung des Kirchenregiments für die Unionstendenz geht unsere Berufung an erster Stelle auf die Wahrheit und Gewichtigkeit des lutherischen Bekenntnisses und die göttliche Mission und das göttliche Recht der lutherischen Kirche und die Unvereinbarkeit der Union mit dem lutherischen Gewissen. Die Begründung dessen ist in der ganzen Ausführung bis hier zu geben unternommen. Wir haben aber gegen sie noch eine andere Berufung, die auch der aufrichtige Anhänger der Union anerkennen muß, die Berufung auf die Gefahren und Nachtheile für den gemeinsamen evangelischen Glauben, welche die Union in Preußen unter den gegebenen Verhältnissen mit sich führt. Es ist die christliche Erweckung wie fast in ganz Deutschland so auch in Preußen,

namentlich in den alten Provinzen, jetzt überwiegend in dem confessionell gesinnten Theil der Kirche, wie es im achtzehnten Jahrhundert gerade umgekehrt der Fall war. Im ersten Moment des Erwachens war es wohl, als seyen alle die Gedanken von früher vergessen, aber mit dem vollen hellen Bewußtseyn stellten sich die Heilsgüter, welche die Kirche bewahrt, in erneuertem Lichte und Werthe dar. So wie der Glaube aus der spärlichen Quelle wieder zum breiten Strom erwuchs, suchte er auch sein altes Bette. Auch für die Zukunft ist eine Rückkehr zur „confessionellen Unentwickeltheit“ nicht wahrscheinlich. Es ist das allgemeine Naturgesetz, daß das Unentwickelte zum Entwickelten fortgeht und nicht umgekehrt. Die Redeweise aber, mit der die Unionisten Andere und sich selbst beschwichtigen, daß der Confessionalismus nur eine krankhafte Richtung sei, die vorübergehen werde, wird widerlegt durch seine gesunde Bewährung im Leben, durch seine kräftige und überlegene Bewährung in der Wissenschaft. Das sind nicht die Kennzeichen krankhafter Richtung. Diesen wirklichen und gewiß von Gott erweckten Kräften und Strömungen des Glaubens tritt das Kirchenregiment, wenn es sich für die Unionstendenz entscheidet, entgegen, und an allen Punkten müssen sich dann die unheilsamen Folgen zeigen.

Durch die Unionstendenz des Kirchenregiments wird einer der mächtigsten Hebel des evangelischen Lebens eingebüßt. Alle religiösen Traditionen sind hier lutherisch. Die kostbaren Besitzthümer der Kirche haben lutherisches Gepräge: das weltgeschichtliche Bekenntniß von 1530, die Katechismen Luther's, der ganze unvergleichliche Liederschatz, die reichen erbaulichen Liturgien, alles das ist lutherisch und an alles das schließt sich der Sinn und die Liebe der Gläubigen in diesen Landen, und das um so mehr, als die neuere unionistische Richtung, die noch keine Gabe des Schaffens bewährt, kein Bekenntniß, keinen Katechismus, kein Kirchenlied von Classicität erzeugt hat, nicht im Stande ist, an die Stelle der Begeisterung für die lutherische Tradition eine an-

dere Begeisterung zu setzen. Die freiwilligen Unternehmungen der Frömmigkeit z. B. für die Mission, die wohl in der früheren Periode unconfessionell waren, sind jetzt je mehr und mehr vom lutherischen Geiste erfüllt, und gedeihen unter ihm. Stiftungen, wie unser Bethanien, haben ausgeprägten lutherischen Charakter und stehen gerade kraft desselben in einer Blüthe, wie sie die ganze evangelische Kirche bis dahin selten erreicht, nie übertroffen hat. Unter den positiv gläubigen Pastoren ist der größere Theil lutherisch. Nicht minder sind es die Gemeinden, besonders auf dem Lande. Wird es ihnen klar gemacht, um was es sich handelt, so wollen sie der lutherischen und nicht einer unirten Kirche angehören. Es ist richtig, was man einzuwenden pflegt, die lutherischen Pastoren haben meist die Majorität der Gemeinde nicht hinter sich; aber die Majorität der gläubigen Gemeinde haben sie hinter sich, ja sie haben oft das ganze Häuflein hinter sich, welches das Salz der Gemeinde ist. Alles das aber, was lutherisch ist, kann von seinem evangelischen Glaubensleben gar nicht abtrennen seine Liebe und Sehnsucht für die lutherische Kirche. Das confessionelle Element bei uns dämpfen, ist darum im Erfolg nichts anders, als den Geist der Kirche dämpfen.

Durch die Unionstendenz des Kirchenregiments werden theils die Gewissen gebrochen, theils der Kirche die besten Kräfte entzogen. Wie schwere Kämpfe müssen gerade die, welche am meisten durch gläubiges Gewissen gebunden sind, durchkämpfen, ob sie sich der Union mit ihren Formeln (sohin Bekenntnissen) der Sakramentsverwaltung, der Ordination, der Confirmation unterwerfen können. Wie mancher, der in klaren und harmonischen Verhältnissen ein gesundes Gewissen bewahrt hätte, ist nicht gewachsen, das Opfer zu bringen, und ist ihm, nachdem er sich gefügt, für sein Lebelang Kraft und Freudigkeit genommen. Wie mancher ist schon in dem Conflikt zwischen der Pflicht des Bekenntnisses und den Geboten des äußeren Kirchenbestandes in seinem Gemüth

aufgerieben, ja bis zum Wahnsinn gebracht worden. Wie oft umgekehrt kann der Geistliche, von dem am meisten Segen zu hoffen ist, der Gemeinde nicht gegeben werden, oder muß ihr gar wieder genommen werden, weil er dem sich nicht zu fügen vermag. Männer, die vor andern zu kirchenregimentlichen Stellen von Gott berufen sind vermöge Gabe und Charakters, müssen übergangen und minder oder gar nicht Befähigte gewählt werden, weil jene nicht dem Unionsstreben zu dienen vermögen. Auf Professoren der Theologie von der größten Tüchtigkeit muß verzichtet werden, weil sie an der Union oder die Union sich an ihnen stößt. Wie viele unserer besten Männer haben wir schon jetzt an das Ausland verloren, ich nenne nur einen Ahlfeld, Otto, Philippi. Nimmt man das zu, wie es allen Anschein hat, daß die lebendigeren Kräfte sich je mehr und mehr der lutherischen Kirche zuwenden, so wird die Landeskirche durch Unionstendenz für Pfarramt, Kirchenregiment und Katheder vielfach auf Mittelmäßigkeiten gewiesen seyn, während, wenn der confessionellen Forderung genügt wird, die Koryphäen der lutherischen wie der unirten Richtung gewonnen werden können.

Durch die Unionstendenz kommt das Kirchenregiment selbst in eine ihm unangemessene Stellung je zu den verschiedenen Elementen der Kirche. Auf der einen Seite kommt es zu dem unläugbar positivsten Elemente, dem lutherisch gesinnten Theil in einen ihm unangemessenen Gegensatz. Wenn das Kirchenregiment den Zweck verfolgt, das lutherische Bekenntniß je mehr und mehr zu indifferenziiren, seine Bedeutung zurücktreten zu lassen, vollends den Gedanken an eine lutherische Kirche nicht aufkommen zu lassen, und umgekehrt die lutherisch gesinnte Geistlichkeit es als ihre heiligste Pflicht erkennt und erkennen muß, das lutherische Bekenntniß in vollem Bewußtseyn und Werthschätzung zu erhalten und durch eine lutherische Kirche zu verbürgen, so fehlt doch offenbar viel, daß Amt und Regiment in der Kirche harmonisch auf einem gemeinsamen Boden ständen. Die Folge ist, daß die lu-

therische Geistlichkeit über die Anordnungen des Kirchenregiments erst reflektirt, ob sie mit der Pflicht gegen Gottes Wort nach ihrem Bekenntniß vereinbar sind, statt sie in kindlichem Gehorsam zu befolgen. Die geistlich väterliche Führung, welche allein die rechte Weise des Kirchenregiments ist, reicht dann nicht aus, und wird ein weit mehr zur Milde geneigtes Kirchenregiment zu bureaukratischer Haltung genöthigt, und wird eine loyalgesinnte Geistlichkeit zur Insubordination versucht. — Auf der andern Seite kommt das Kirchenregiment zu minder positiven Elementen in eine ihm ebenso unangemessene Genossenschaft. Das hauptsächlichste positive Element, auf das es dann gewiesen ist, ist das der Vermittlungstheologie, aus ihr werden namentlich die Universitätslehrer genommen werden müssen. Abgesehen nun von allem Lutherthum, bloß vom Standpunkt eines Zinzendorf, vom Standpunkt Friedrich Wilhelm III. wäre es doch ein beklagenswerther Zustand, wenn in dem bedeutendsten Staate des Protestantismus diese Theologie, der die Anerkennung eines anregenden und fördernden Elements nicht versagt werden soll, der eigentliche Träger der Kirche würde. Während die katholische Kirche das Christenthum in seiner ganzen Realität mit immer steigender Energie vertritt, wenn auch nach unsrer Ueberzeugung mit Beimischung von starken Irrthümern, soll es im Hauptsitze des Protestantismus keine andere Pflege haben, als diese vielfach verdünnende und verflüchtigende, aus dem Glauben in die Philosophie und aus der Philosophie in den Glauben dialektisch webende Theologie! Aber selbst zu dem rationalistischen Element wird das Kirchenregiment die Bundesgenossenschaft nicht völlig abwehren können. Je mehr sich sein Gegensatz zu dem lutherischen Theil spannt, desto mehr muß es nach einem Naturgesetze mit den Gegnern desselben zusammenschließen. Hauptsächlich aus dem rationalistischen, indifferenten, indolenten Theil der Gemeinde wird die Hilfe kommen gegen die Tendenz der lutherischen Pastoren, die agendarische Formel zu verdrängen. Hauptsächlich aus dem ratio-

nalistischen, indifferenten, indolenten Theil der Gemeinde wird durch Einführung der Synodalverfassung eine Macht zu bilden seyn, um der Vollendung der Union ein loyales Ansehen zu verleihen. Aber ist es möglich, einem solchen Elemente die Macht gegen die lutherische Gesinnung zu geben, ohne daß es dadurch überhaupt die Macht bekomme und solche Macht dann auch gegen die evangelische Gesinnung des Kirchenregiments gebrauche? Jetzt stürmt die ganze ungläubige Masse hinter dem Kirchenregiment her gegen die Lutheraner unter dem Feldgeschrei „Union"! Aber sind erst die Lutheraner beseitigt, so erhebt sie gewiß alsobald statt dieses Feldgeschreies das Feldgeschrei „absolute Lehrfreiheit in der Kirche", das ist im Erfolg Umwandlung der Landeskirche in einen Sprechsaal der Freigemeinden. Wird dann das Kirchenregiment nach dem Sieg über die lutherische Bewegung noch unter seinem evangelischen Banner ein so großes Heer haben, um dieser Bewegung Herr zu werden? Ja die eigene Wirksamkeit des Kirchenregiments muß nach einem Naturgesetze je mehr es Energie gegen das Lutherthum aufwendet, desto mehr an Energie für das Evangelium nachlassen. Je mehr es darauf bedacht sein wird, dem Gebrauch der lutherischen Spendeformel, dem confessionellen Geist lutherischer Pastoralconferenzen entgegenzutreten, desto weniger wird es Zeit und Sorge übrig haben, der Weglassung des apostolischen Symbolums, dem lichtfreundlichen Geist anderer Pastoralconferenzen entgegenzutreten. Je weniger Nachsicht gegen die Zeitblätter geübt wird, welche die Union bekämpfen, desto mehr Nachsicht wird gegen die Zeitblätter geübt werden, welche das Christenthum bekämpfen. Vergleicht man die Zeit des Ministeriums Eichhorn und die Gegenwart, was sind es für ganz andere Dinge, die damals und die jetzt dem Kirchenregimente die Schwierigkeiten bereiten! Sollte man wirklich annehmen, die materia peccans der Kirche habe sich allein auf den Confessionalismus geworfen, und von Rationalismus und Pantheismus sei sie vollkommen genesen?

Neben dem allem hat die Unionstendenz des Kirchenregiments immer die Gefahr einer wiederholten Separation von der Landeskirche. Da hört man nun freilich den Rath geben: „laßt nur zwanzigtausend sich separiren, sie fahren um deswillen nicht in die Hölle!“ Wohl, die sich separiren, fahren um deswillen nicht in die Hölle, auch fahren die, welche durch ihren Rath sie zur Separation drängen, um deswillen nicht in den Himmel. Allein eine bloße Geringfügigkeit ist ein solcher Ausgang doch nicht. Es ist die Separation immerhin eine Gefahr für das Seelenheil der Ausscheidenden wegen der Versuchung zu Ueberspanntheit und zu Verbitterung, die sie mit sich führt. Es ist nicht minder die Separation immerhin ein schwerer Schlag für die Landeskirche. Das Phlegma ist es sicherlich nicht, das da ausscheidet. Und giebt es denn irgend eine Bürgschaft, daß die Separation eine bestimmte Ausdehnung nicht überschreiten wird? Wie viel entwickelter, klarer und verbreiteter ist jetzt die confessionelle Erkenntniß als sie bei der ersten Separation war! Es ist darum das Wahrscheinlichere, daß wenn eine neue Separation herbeigeführt wird, sie an Ausdehnung und an Gewicht ohne allen Vergleich stärker sein wird als die erste. Hat aber die Separation erst eine bestimmte Höhe erreicht, besitzt sie namentlich die Autarkie, selbst ihre Geistlichkeit wissenschaftlich zu bilden, dann wächst sie in geometrischer Progression. Grade für die Landeskirche und das evangelische Leben in ihr ist es wahrlich nicht eine Förderung, wenn eine freie auch äußerlich ansehnliche lutherische Kirche neben ihr steht, und fortwährend alles aufnimmt, was in ihr zur confessionellen Entwicklung und Entscheidung kommt, oder was in ihr ein Verlangen nach Kirchenzucht hat. Ja, schon das ist keine Förderung des evangelischen Lebens in der Landeskirche, daß die Frage der Separation in ihr ventilirt wird, und wie kann es umgangen werden, sie zu ventiliren!

Am allerwenigsten wird durch die Unionstendenz des Kirchenregiments gerade die Union selbst in ihrem wahren Sinn

und Werth gefördert. Denn wenn den Lutheranern ihr eignes Haus genommen, die Herrschaft in ihm, die sie von Gottes und Rechtswegen ansprechen zu dürfen glauben, den Reformirten und Unirten mit ihnen oder vor ihnen zugetheilt wird, so wird das zu einer solchen Verbitterung führen, daß das, was das Beste an der Union, was ihr wahrer Kern ist, das innere Band der Anerkennung, des Friedens und der Liebe unwiederbringlich verloren geht. Was lutherische Uebertreibung in Deutschland ist, das ist hauptsächlich nur aus Reaktion gegen die preußische Union hervorgegangen, in der man eine Absorbirung der lutherischen Kirche in ihrem größten Gebiete erblickte. Je mehr daher hier die Unionstendenz verfolgt wird, desto mehr wird in und außer Preußen diese Reaktion wachsen. Ich habe das Vertrauen, daß selbst eine aufs Aeußerste gespannte Unionstendenz des Kirchenregiments nicht im Stande seyn würde, die lutherische Kirche wirklich in die Union aufzulösen. Wohl aber kann die Unionstendenz des Kirchenregiments die gesunde gemäßigte Entfaltung des lutherisch-evangelischen Glaubens verhindern, und sie zur äußersten Einseitigkeit treiben. Der Erfolg der Unionstendenz, möge es zur äußern Separation kommen oder nicht, ist darum auf jeden Fall der, daß der Gegensatz in noch gesteigerter Schärfe sich befestigt, zuletzt steht dann auf der einen Seite ein wirklich schroffes, ja verbittertes Lutherthum, und auf der andern Seite ein Unionismus, von dem die Lutheraner sich bis auf den Grund lossagen, und unter dessen Banner außer den gewiß minder zahlreichen evangelischen Elementen sich aller Unglaube und Halbglaube, alle nebelhafte Theologie, aller Weltsinn und Buhlschaft mit der öffentlichen Meinung sammelt. Sollte das ein Gewinn seyn für das evangelische Glaubensleben, das wir auf beiden Seiten als das höchste Ziel erkennen und erstreben! Ist es nicht schon schlimm genug, wie gegenwärtig der Unionszwiespalt im Innern der Kirche frißt. Müssen die aufrichtigen Anhänger der Union nicht selbst nach ihrem eignen Unionsmaaßstabe eingestehen, daß es besser wäre, wir hätten keine

Spur von Union, es bestände jede Kirche rein für sich gesondert, und dächte dafür niemand an den Gegensatz von lutherisch, reformirt und unirt, als daß wir jetzt in der Einrichtung die Union haben, und dafür im Leben unter den evangelisch Gläubigen einen Streit, der alle Bande der Gemeinschaft und der Liebe gefährdet. Möchten doch diese aufrichtigen Anhänger der Union, welche einen dem unsern entgegengesetzten Rath geben, es wohl bedenken! Können sie es für erlaubt halten, wenn Gott die Quellen des Glaubens lutherisch strömen läßt, sie zu stopfen, weil kein anderes Wasser als das von ihnen destillirte genossen werden soll! Ist denn die Union etwas so viel heiligeres als das Christenthum? Kann es ihr Wille seyn, den Herrn Christus selbst niederzutreten, wenn er sich beikommen läßt, sich unter „seine entarteten Kinder", die exklusiven Lutheraner, zu verlieren?

Nicht also ein Aufgeben der Union nach ihrem in unseren Gesetzen bezeichneten Begriff, ein Aufgeben des gemeinsamen Kirchenregiments, ein Aufgeben des Geistes der Milde und Mäßigung, der dem andern Theile nicht die äußerliche Gemeinschaft versagt (so das anders richtig verstanden wird), ist es, was wir Lutheraner erstreben und von dem Kirchenregiment erbitten, sondern ein Aufgeben der Unionstendenz, d. i. der Tendenz, welche aus allen Akten der Kirche, Sakramentsspendung, Ordination u. s. w., die Bethätigung und den Ausdruck des lutherischen Bekenntnisses verdrängt, der Tendenz, die aus eigenem Antrieb und wo sich kein Widerspruch erhebt, nur auf die Erweiterung der Union und nicht auf die Erhaltung der Confession bedacht ist, der Tendenz, die schließlich, wenn auch noch so langsam und allmählig fortrückend, mit der Indifferenziirung der Bekenntnisse endigt. Wird die Union auf jenen ihren gesetzlich zugesicherten Begriff zurückgebracht, alle ihm widersprechende Anordnung aufgehoben, so ist sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar, so kommt Klarheit und Sicherheit in den Rechtszustand und Ruhe und Frieden in das Leben unserer Landeskirche, und wird dem evangelischen Glauben

in der Gestalt, wie er durch Jahrhunderte sich erprobt und Gott aufs Neue ihn erweckt hat, der freie Lauf gelassen.

Mir entgeht nicht das Gewicht der Rücksichten, welche das Kirchenregiment hievon abhalten möchten, es ist die Rücksicht auf den unionistisch gesinnten Theil der Kirche und ist die Rücksicht auf das Königshaus. Aber auch diese Rücksichten werden nach gründlicher Prüfung nicht als wirkliche Hindernisse gelten.

Dem unionistisch gesinnten Theil der Kirche wird allerdings auf solche Weise nicht genügt. Dieser läßt sich auch gar nicht befriedigen außer dadurch, daß das lutherische Bekenntniß als Bekenntniß aufgelöst oder die Auflösung desselben sicher angebahnt wird. Es fragt sich aber, wer mehr Rücksicht verdient, der lutherische Theil, der sein durch die Jahrhunderte überkommenes Bekenntniß erhalten und verbürgt haben will, oder der unionistische Theil, der ihm dieses Bekenntniß oder doch die Bürgschaften desselben entziehen will. Für den lutherischen Theil spricht sein göttliches und menschliches Recht, das göttliche, wie ich in der Ausführung bisher, das menschliche, wie ich in der Ausführung des nächsten Kapitels dargethan zu haben hoffe. Selbst die Mehrheit, wenn diese entscheiden soll, ist in den alten Provinzen auf der lutherischen Seite, so man anders, wie es in kirchlichen Dingen Gebot ist, die überhaupt nicht Offenbarungsgläubigen nicht mitzählt. Für den lutherischen Theil spricht noch zuletzt seine größere Bedürftigkeit der Rücksicht. Denn er ist durch sein Gewissen gehindert, sich ruhig an einer Kirche von Unionsgepräge und Unionstendenz zu betheiligen, dagegen der unionistische Theil ist nicht durch Gewissen gehindert, sich an einem lutherischen Kirchenbestande, namentlich mit den Unionsmomenten, deren Beseitigung wir ganz und gar nicht erstreben, zu betheiligen. Es verletzt das Gewissen des Lutheraners, an einer Abendmahlshandlung Theil zu nehmen, welche die Indifferenzirung der beiderseitigen Bekenntnisse bekundet, aber es verletzt nicht das Gewissen des Unionisten, an einer Abend-

mahlshandlung ſich zu betheiligen, welche das lutheriſche Bekenntniß bezeugt. Gerade weil ihm beide gleichviel gelten, kann er weder an dem einen noch dem anderen Anſtoß nehmen. Er kann doch nach eigenem Standpunkt den lutheriſchen Lehrtropus nicht verwerfen. Die ganze unioniſtiſche Ueberzeugung iſt ja nicht Ueberzeugung von einem Dogma ſondern nur von der Angemeſſenheit einer kirchlichen Einrichtung, der Unioniſt verläugnet deßhalb durch ſeine Betheiligung an der ausgeprägt lutheriſchen Abendmahlshandlung höchſtens ſeine Anſicht über die richtige Kirchenordnung, aber nicht ſeinen Glauben. Ueberdieß haben die meiſten Unioniſten doch eine beſtimmte perſönliche Ueberzeugung über das Abendmahl und meiſtens nach ihrer Verſicherung die lutheriſche, nur betrachten ſie dieſelbe als eine theologiſche Ueberzeugung, die nicht Sache der öffentlichen excluſiven Einrichtung ſein ſoll. Sollte es nun einem Manne, der die lutheriſche Lehre theologiſch für richtig hält, gegen das Gewiſſen gehen, daß er in der Abendmahlshandlung nur dieſes Dogma, das er für richtig hält, und nicht zugleich ein anderes bezeugt? Sünde iſt es doch nicht, ſeine theologiſche Meinung zu bekunden. Und iſt man etwa für diejenigen beſorgt, welche ihre Ueberzeugung aus den beiden Lehrſyſtemen zuſammengeſetzt haben, ſo ſind das doch gewiß nur wenige, hauptſächlich einige Profeſſoren der Theologie, und auf ſolche individuelle Standpunkte kann doch die öffentliche Einrichtung nicht Rückſicht nehmen, man müßte ſonſt, bei den mannigfaltigen theologiſchen Standpunkten in anderen Lehren, z. B. das apoſtoliſche Symbolum anders verleſen, weil der und jener ſonſt gläubige Geiſtliche an der übernatürlichen Zeugung, oder der Höllenfahrt oder der Auferſtehung des Fleiſches Anſtoß nimmt. Kurz den Unioniſten wird durch den Weg, den wir fordern, bloß ein Ideal nicht erfüllt, — und das wird auch ſchon bei dem gegenwärtigen geſetzlichen Zuſtand, wenn er aufrecht erhalten wird, nicht erfüllt, — den Lutheranern wird auf dem anderen Wege das, was ihnen Sünde iſt, aufgenöthigt.

Die Rückſicht auf das Königshaus und das Band des preußiſchen Volkes zu ſeinem Königshauſe kann niemand höher an-

ſchlagen als ich. Sowohl nach meinem Verhalten gegen das Königshaus als nach meiner Verkündung der Einheit von Staat und Kirche glaube ich hiefür das Vertrauen anſprechen zu dürfen. Allein fürs erſte ſteht doch der religiöſe Glaube über allen irdiſchen Rückſichten, und wären es die heiligſten, und kann deßhalb auch jene Rückſicht nicht ſo weit gehen, auf das zu verzichten, was unbedingte Forderung unſers lutheriſch-evangeliſchen Glaubens iſt. Fürs andere wird dieſe Rückſicht in der That durch unſere Forderungen für lutheriſche Confeſſion und Kirche gar nicht beeinträchtigt. Die Union iſt mit nichten ein Intereſſe des Königshauſes, und es iſt von großem Belang, das Vorurtheil, daß ſie es ſei, zu zerſtreuen.

Daß bei Abwehr der Union das königliche Haus, wie man es darſtellt, einer von dem größten Theil ſeiner proteſtantiſchen Unterthanen verſchiedenen Confeſſion angehört, iſt kein ſo großer Nachtheil, als es angeſehen zu werden pflegt. Das beſtände ja auch jetzt, da nach der K. O. von 1834 und 1852 auch jetzt die Lutheraner lutheriſch, die Reformirten reformirt bleiben ſollen für immer. Dieſe Confeſſionsverſchiedenheit hat durch Jahrhunderte beſtanden, und Fürſt und Volk ſind dabei gediehen. Sie ſchwächt nicht die Unterthanentreue, das hat die ganze Zeit vor der Union, das haben die glänzendſten Epochen der preußiſchen Geſchichte, unter dem großen Kurfürſten, unter Friedrich II., während der Freiheitskriege, das hat noch zuletzt das Benehmen der Lutheraner in der Kataſtrophe von 1848 bewährt. Sie ſchwächt auch gar nicht das kirchliche Band. Die Lutheraner, welche mit Freuden unter dem landesherrlichen Kirchenregiment ſtehen — und wer hat daſſelbe, als es aufgegeben werden ſollte, kräftiger vertreten als ſie? — welche den Reformirten als ſolchen die Theilnahme am Abendmahl thatſächlich nicht verſagen, welche zwar das, was die äußere Einigung hindert, nach Pflicht und Gewiſſen nicht aufgeben können, weil ſie von Gott die Wege dazu nicht gewieſen ſehen, aber die volle innere Anerkennung gegen die reformirte Kirche

hegen, haben doch wahrlich alle irgend erforderliche Gemeinschaft zum Königshause. Ich spreche nicht aus bloßer Theorie, man sehe das Leben an, ob unsre eifrigsten lutherischen Prediger eine Spur der Entfremdung gegen das Königshaus zeigen, ob sie nicht vielmehr vorzugsweise von royalistisch patriotischer Gesinnung erfüllt sind. Es ist jetzt kein Eifer mehr bei den Lutheranern gegen die reformirte Confession des Landesherrn, und ist keine Sorge des Landesherrn mehr, daß seine lutherischen Unterthanen durch ihre halbpapistischen Irrthümer für ihr Seelenheil Gefahr laufen. Es bedarf darum keiner Union, ja bedürfte nicht einmal der Momente der Union, die auch wir nicht anfechten, um das volle Band der lutherischen Unterthanen zum König als Landesherrn wie als Inhaber des Kirchenregiments zu besitzen.

Auf der andern Seite aber ist gerade die Unionstendenz ein großer Nachtheil für das Königshaus und für den preußischen Staat, was beides untrennbar ist. Fürs erste ruft sie eine Opposition der lutherisch Gesinnten gegen das Kirchenregiment hervor, sie können diese auch bei der höchsten Loyalität nicht vermeiden. Die reformirte Confession des Landesherrn steht der vollkommenen Harmonie seines Kirchenregiments mit den lutherisch gläubigen Kirchengliedern nicht entgegen, wohl aber die Unionstendenz. Fürs zweite werden durch die Unionstendenz immer mehr protestantische Unterthanen vom landesherrlichen Kirchenregiment abgetrennt, der Separation zugeführt, also der kirchliche Einfluß auf sie, diese wesentliche Unterstützung der weltlichen Macht, gemindert. Wenn sich bei uns eine gläubige und daher nachhaltige Dissentergemeinschaft in großer Ausdehnung bildet, so fördert das eben nicht die Königsmacht im Lande, das können wir aus dem Beispiel Englands lernen. Fürs dritte verliert Preußen durch die Unionstendenz an Einfluß auf das übrige lutherische Deutschland. Zunächst, wie die Thatsache zeigt, wird von diesem die kirchliche Gemeinschaft mit der preußischen Landeskirche aufgehoben, auch den lutherischen Gliedern derselben das Abendmahl versagt. Die

Auffassung, daß durch die Union die Confession nicht aufgegeben werde, läßt sich im Auslande nicht gebieten und nicht durchsetzen. Und in der That, so lange unsere Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnisse verpflichtet werden, unsre Gemeinden auf dem Bekenntniß der Reformation stehen, unsre Abendmahlspendung eben so sehr der Ausdruck des reformirten als des lutherischen Bekenntnisses seyn soll, können wir diese lutherischen Kirchen Deutschlands nicht widerlegen, wenn sie uns nicht als der lutherischen Kirche angehörig betrachten. Nun haben schon wir Lutheraner einen billigen Anspruch, daß wir nicht von unsern Glaubensgenossen in Deutschland isolirt werden, und dafür auf die Gemeinschaft mit den Reformirten und Unionisten gewiesen werden, die doch in wesentlichen Stücken nicht unsre Glaubensgenossen sind. Aber es ist nicht minder ein Interesse der preußischen Krone, daß die preußische Landeskirche in Deutschland nicht isolirt sey, daß Preußen, wie alle andern Interessen, so auch das religiöse mit den andern deutschen Staaten theile, abgesehen aber von religiöser Wahrheit oder Unwahrheit ist die lutherische Kirche die deutschnationale. Sodann wirkt es auch auf die politische Stellung Preußens, wenn es einen Gegensatz gegen den kirchlichen Zustand des übrigen Deutschland bildet. Die reformirte Confession des Königs von Preußen war niemals ein Hinderniß, daß alle Lutheraner in Deutschland ihren Protektor in ihm sahen; aber je mehr die Unionstendenz gespannt wird, desto mehr nimmt das ab, da die lutherische Kirche in den deutschen Landen jetzt viel weniger von gewaltsamer Unterdrückung durch den Katholicismus als von allmähliger Absorption durch die Union besorgt. Von welch weitgreifender Wirkung aber das ist, erhellt daraus, daß fast in allen deutschen Landen — Bayern, Sachsen, Hannover, Hessen, bereits auch in den sächsischen Fürstenthümern — das neu erwachte und überall erfreulich wachsende christliche Leben durchaus lutherisch ist. Christliches Leben ohne confessionelles Gepräge ist hauptsächlich noch in Würtemberg zu finden, und dessen confessionelle

Unentwicklung wird schwerlich noch ein Jahrzehnt anhalten, ja, es wird ohne Zweifel, wenn dieser Volksstamm mit seinem kräftigen Verstande einmal in die Frage eingeht, die lutherische Sache von dorther ihre stärkste Unterstützung erhalten. Dafür ist es kein Ersatz, was man als europäische Stellung Preußens für den Protestantismus anrühmt. Dieser europäischen Stellung wird schon gar nicht dadurch geschadet, daß man die lutherische Kirche in ihrer Existenz und ihrem Recht beläßt. Die Reformirten aller Reiche verlieren um deswillen nicht ihr Zutrauen zu einer beschützenden Großmacht, dazu unter einem reformirten König. Die reformirten und unirten Gemeinden in Italien oder der Türkey nehmen Preußens Protektion und Preußens Collektengelder an, auch wenn unsre lutherischen Prediger lutherisch ordinirt werden und das Abendmahl lutherisch halten. Aber für die politische Macht Preußens und seines Königshauses ist die Sympathie der in allen Welttheilen zerstreuten Reformirten weniger von Belang als die Sympathie des lutherischen Deutschlands. — Eben so wenig ist ein Ersatz dafür das Zujauchzen der liberalen und rationalistischen Massen in Deutschland. Allerdings giebt das scheinbar weit mehr aus. Aber auf dieses Element kann Preußen sich doch nicht stellen. Sein Beifall wird nur so lange anhalten, als es gegen das Lutherthum geht. Nachher wird es die preußische Union, wenn sie irgend noch positiven evangelischen Gehalt bewahrt, in demselben Grade anfeinden, als jetzt das Lutherthum. Die conservativen und nicht die destruktiven Elemente sind es, auf die als Bundesgenossen etwas zu geben ist. Das hat das Unternehmen der politischen Union 1850 gezeigt.

Das ist kein Interesse unsres Königshauses, daß die Lutheraner mit ihm in ein ununterschiedenes Bekenntniß zusammenfließen. Aber das ist ein Interesse unsres Königshauses und des preußischen Staates, daß die ganze protestantische Bevölkerung sich um das Kirchenregiment des Königs schaare, und nicht ein beträchtlicher Theil der preußischen Unterthanen eine von ihm ge-

sonderte Kirche habe, und das ist ein Interesse des Königshauses und des preußischen Staates, daß die evangelische Kirche Preußens nicht eine isolirte Kirche in Deutschland sey, der in den bedeutendsten Staaten die Abendmahlsgemeinschaft versagt wird, und daß das lutherische Deutschland ohne Besorgniß für die Unversehrtheit seiner Kirche im König von Preußen seinen kirchlichen Protektor erblicke. Das wirkliche Interesse unsres Königshauses ist darum die Befriedigung der Lutheraner und nicht die Union.

Der Gedanke Friedrich Wilhelm's III. von 1817 ist allerdings mit Erfüllung unserer Forderungen aufgegeben. Allein ist dieser Gedanke nicht bereits nach unserer bestehenden Gesetzgebung aufgegeben? Hat er ihn nicht selbst im Wesentlichsten aufgegeben durch die K. O. von 1834, und ist er nicht vollständig aufgegeben durch die K. O. von 1852? Wenn die Partheinamen „lutherisch" und „reformirt", auf deren Verschwinden es 1817 abgesehen war, gesetzlich zum Fundament der Landeskirche gemacht, die Landeskirche gesetzlich von der obersten Behörde bis herab in eine lutherische und reformirte getheilt ist, ist das der Gedanke von 1817? Der Gedanke Friedrich Wilhelm's III. von 1817 ist aber auch thatsächlich nicht mehr möglich. Die Union, die er wollte, ist innerlich nicht herzustellen, es fehlen ihr die Anhänger. Denn die Masse des Unglaubens, die nach Union schreit, will wirklich nicht die Union des Königs. Die Vermittlungstheologie, welche die Beseitigung des Ansehens der ökumenischen Bekenntnisse fordert, welche die Ordinationsverpflichtung seiner Agende für eine „angespannte Dogmatik" erklärt, will wirklich nicht die Union des Königs. Die Anhänger der Evangelischen Allianz, welche das christliche Bekenntniß auf die neun Artikel reduziren, welche mit den Sekten fraterniſiren, und der Propaganda der Sekten in der Landeskirche und der Abtrennung von der Landeskirche Vorschub thun, wollen wirklich nicht die Union des Königs. Nur noch ein kleines Häuflein, wenigstens in den alten Provinzen, will die Union, welche König Friedrich Wilhelm III. wollte. Die

Union, die König Friedrich Wilhelm III. wollte, ist aber auch äußerlich nicht durchzuführen. Die lutherische Ueberzeugung ist seitdem wieder zu vollem Leben erwacht. Nun sind aber jetzt dieser Ueberzeugung zwei Burgen im preußischen Lande aufgerichtet: die Generalconcession von 1845 und der Art. 12. der Verfassungs-Urkunde von 1850, wie ist dagegen selbst mit äußerer Gewalt die Union durchzusetzen? Sollte man nun aus Pietät gegen einen Gedanken Friedrich Wilhelm's III., der wegen innerlicher und äußerlicher Hindernisse nicht mehr ausführbar ist, der bereits in unserem gesetzlichen Zustande aufgegeben ist, Bedenken tragen, den wirklichen gegenwärtigen Anforderungen der evangelischen Kirche gerecht zu werden? Ist doch dieser Gedanke unter ganz andern Verhältnissen gefaßt, so daß er, jetzt beibehalten, etwas ganz anderes würde. Friedrich Wilhelm III. konnte ihn 1817 in richtiger Würdigung der damaligen Umstände fassen. Er konnte nicht den lutherischen Widerstand und dessen fortwährendes Wachsthum in seinem Lande, er konnte nicht die Isolirung Preußens im lutherischen Deutschland vorher wissen, und eine Separation innerhalb seines Landes hätte er nicht zugelassen. Jetzt, da der lutherische Widerstand so hoch gestiegen, da die Separation gesetzlich sanktionirt, mit doppelter Bürgschaft ausgestattet, da die Hoffnung, daß Preußens Beispiel im ganzen übrigen Deutschland Nachfolge finden werde, nicht erfüllt, sondern das Gegentheil eingetreten ist, jetzt an jenem Gedanken festhalten, kann nur zum Nachtheil der Landeskirche wie des Staates ausschlagen.

Die Unionstendenz — ich läugne es nicht — ist eine Tradition unsres Königshauses. Aber um deswillen ist sie doch nicht ein Interesse unsres Königshauses unter den jetzigen Verhältnissen. Es haben auch nicht alle preußischen Herrscher sie getheilt. Sowohl Friedrich II. als Friedrich Wilhelm II. waren ihr gänzlich fremd. So weit sie von manchen andern, namentlich so weit sie vom großen Kurfürsten verfolgt wurde, ist sie völlig erreicht, auch unter den Bedingungen, unter denen alle

Lutheraner der Landeskirche sich befriedigt finden. Jedenfalls aber eine noch allgemeinere und stärkere Tradition unsres Königshauses ist die Förderung des evangelischen Glaubens. Kein preußischer Fürst von Johann Sigismund an bis zu dieser Stunde und am allerwenigsten Friedrich Wilhelm III. hat die Union gewollt um den Preis, den evangelischen Glauben zu schwächen, um den Preis, unchristliche Elemente zu entfesseln und zu fördern. Die Unionstendenz, welche, wie immerhin selbst auf ein positives Bekenntniß gegründet, doch ihre mächtigsten Stützen gegenwärtig in dem herrschenden Indifferentismus, Rationalismus und Liberalismus findet, und die erwecktesten christlichen Elemente aus der Kirche drängt, ist nicht eine Tradition unsres Königshauses, sondern ein Bruch mit seiner Tradition.

Möchte darum nach einer vierzigjährigen Erfahrung das Streben nach Indifferenziirung der Bekenntnisse (Union) aufgegeben werden! Möchte dafür das Ziel erstrebt werden, daß jede Confession und Kirche sich unvermischt und unverwischt in voller Bethätigung und Ausprägung ihres Glaubens und in voller Gemeinschaft mit ihren Glaubensgenossen auf der ganzen Erde entfalte und baue, aber unter beiden das Band der wechselseitigen ehrenden Anerkennung und Liebe und Gewährung jeder zulässigen kirchlichen Gemeinschaft als die Frucht ihres innern Lebens immer stärker und freudiger sich herausstelle, und daß namentlich die lutherische Kirche bei voller Wahrung, Sicherung und Pflege der Heilswahrheiten, von denen sie als ihrem geheiligten Erbe durchdrungen ist, zugleich die Freiheit, Weite, Innerlichkeit, Läuterung von allem scholastischen Wesen erreiche, für welche durch Erkenntniß und Leben die Reife gekommen ist. Möchte Preußen statt jenes Beispiels der Indifferenziirung der Bekenntnisse, das wenig von der erwarteten Nachahmung und viel unerwarteten Widerspruch gefunden hat, der protestantischen Christenheit lieber das Beispiel einer solchen Einigung geben, welche die Wesentlichkeit der Differenz für die Seelen und für die Kirchenbildung an-

erkennt, keine Kirche in Erfüllung ihrer Bekenntnißpflichten und Ausrichtung ihrer Mission verkürzt, und sie dennoch im Bewußtsein des gemeinsamen Dienstes für den Herrn und seines Evangeliums bindet, welche den Wegen, auf welchen Gott das Trennende beseitigt, folgt und ihm niemals vorgreift. Damit wird es alle gegründeten, nicht blos doktrinären, Glaubensinteressen befriedigen, alle Elemente, außer denen, die allem Christenthum feind sind, für sich haben. Damit wird es die absorptive oder gar bekenntnißlose Union und das reaktionär repristinirende Lutherthum, für die es die Veranlassung geworden ist, wieder auf die rechte Bahn bringen. Damit wird es das wahre Gebot des Fortschritts in der evangelischen Christenheit erfüllen. Damit wird auch der König von Preußen nicht als reformirt und nicht als unirt, sondern als der volle evangelische Schutzherr der vollen evangelischen Christenheit in seinem Lande und, wo es gilt, außer seinem Lande seine weltgeschichtliche Mission für das ganze Werk der Reformation erfüllen.

Fünftes Kapitel.

Das Recht der lutherischen Kirche in Preußen.

Im letzten geht unsere Berufung auf das, was unabhängig von allem religiösen Glauben die allen gemeinsame und oberste Norm unter den Menschen ist — auf das Recht. Die lutherische Kirche hat in Preußen ein unzerstörbares Recht.

Die lutherische Kirche hat vor allem ein Recht aus den gesetzlich bestehenden königlichen Zusicherungen. Zu geschweigen der besondern Verbürgung von Kirchenordnungen und Landesverfassungen für einzelne Provinzen hat sie allgemein die Zusicherungen Friedrich Wilhelm's III. und Friedrich Wilhelm's IV. Es ist die Zusicherung Friedrich Wilhelm's des III. 1834, daß die Union nicht den bisherigen Bekenntnißstand ändert, sondern nur die Milde und Mäßigung ausdrückt,

welche der andern Confession nicht die äußere kirchliche Gemeinschaft versagt, und daß der Beitritt selbst zur Union in diesem Sinne Sache des freien Entschlusses ist. Die davon abweichende Bestimmung der Union 1817 ist nur eine Ankündigung und Aufforderung, nicht ein Gesetz und eine Zusicherung. Ueberdieß kann gewiß nicht der früheren Verordnung vor der späteren der Vorrang zukommen. Es ist die Zusicherung Sr. Majestät des Königs 1852, daß die Landeskirche durchaus und vom obersten Punkte ab in lutherische und reformirte Confession getheilt ist, die Behörden des Kirchenregimentes aus Mitgliedern der beiden Confessionen bestehen, und daß zur Befähigung für kirchenregimentliche Aemter nicht mehr Unionsgesinnung erfordert wird als bloß die Anerkennung eines gemeinsamen Kirchenregiments, und daß die Kirchenbehörden von Amtswegen die Aufgabe haben „die Confession und die auf sie gegründeten Einrichtungen zu sichern und zu pflegen", und daß bei Entscheidungen, die nur aus der Confession geschöpft werden können, die confessionelle Vorfrage allein durch die Mitglieder der betreffenden Confession entschieden werde. Gemäß diesen königlichen Zusicherungen hat jeder noch so confessionell gesinnte Lutheraner, der das gemeinsame Kirchenregiment anerkennt, vollends der (was ja ganz freiwillig ist) den Reformirten als solchen nicht die Theilnahme am lutherischen Abendmahl versagt, das Recht bei sonstiger Befähigung von kirchenregimentlichen Aemtern nicht ausgeschlossen zu werden, und hat der gesammte lutherisch gläubige Theil der Landeskirche, und insbesondere derjenige, welcher nach seiner Freiheit der Union nicht beigetreten ist, ein Recht darauf, daß die Männer dieser Gesinnung in hinreichender Zahl zu denselben berufen werden, um so mehr als sie allein im Stande sind, jene confessionelle Vorfrage im wirklichen Geiste der Confession zu entscheiden. Nicht minder hat der lutherisch gläubige Theil der Landeskirche ein Recht darauf, daß die Kirchenbehörden von Amtswegen für Erhaltung der lutherischen Confession sorgen, ihre Indifferenziirung durch die Union ver-

hindern, und nicht, wo irgend der Widerstand nachläßt, gerade nach Erweiterung der Union streben. — Daß die kirchliche Verwaltung solchergestalt den königlichen Zusicherungen entspreche, ist das Geringste, was aus ihnen beansprucht werden kann, in der That folgt aus ihnen auch, daß die kirchliche Gesetzgebung ihnen nachkomme, d. h. daß die Anordnungen, welche dem versicherten Bekenntniß widerstreiten, abgeändert werden. Nicht bloß die nackte isolirte Confession, sondern auch die auf die Confession gegründeten Einrichtungen sind den Kirchenbehörden zur Sicherung und Pflege vorgezeichnet. Was aber soll eine auf die lutherische Confession gegründete Einrichtung seyn, wenn es nicht die lutherische Verpflichtung der lutherischen Geistlichen, die lutherische Spendung des Abendmahls ist? Besteht da eine Sicherung und Pflege der lutherischen Confession und der auf die lutherische Confession gegründeten Einrichtungen, wenn die lutherischen Geistlichen auf die evangelischen Bekenntnißschriften verpflichtet werden, die Gemeinden auf dem Bekenntniß der Reformation stehen, die Spendeformeln den Ausdruck der lutherischen Confession verhindern sollen? Der Abänderung hierin, welche die Sicherung der Confession heischt, steht nicht im Wege, daß auch die Union als Amtsaufgabe der Kirchenbehörden erklärt ist. Denn die Union in ihrem gesetzlichen Begriff, als die Mäßigung, welche der andern Confession die äußere kirchliche Gemeinschaft nicht versagt, heischt in keiner Weise eine Mischung des eigenen Bekenntnisses selbst mit dem andern zu einem evangelischen Bekenntniß, und heischt in keiner Weise einen Verzicht auf die Bekundung des eigenen Bekenntnisses im Cultus und Ordnung der eigenen Gemeinde. Damit würde eine Union erstrebt, die nach jenen Gesetzen ja gerade nicht erstrebt werden soll. Schon aus diesen derzeit als Gesetz bestehenden königlichen Zusicherungen ist also der Anspruch begründet, daß die Union auf das Maaß zurückgeführt werde, in welchem sie mit dem lutherischen Bekenntniß vereinbar ist.

Aber die lutherische Kirche hat auch noch ein altverbürg-

tes Recht, dem nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts und des evangelischen Kirchenrechts nicht derogirt werden konnte. Sie ist die seit der Reformation in diesen Landen öffentlich recipirte, zu vollem Recht bestehende Kirche. Sie konnte danach fürs erste nicht durch einen Akt der Staatsgewalt aufgehoben werden. Denn nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts, wie es namentlich der von allen deutschen Fürsten wechselseitig verbürgte westphälische Friede darlegt, kann eine Kirche, wo sie im Normaljahre öffentlich recipirt war, nicht wieder aufgehoben werden, sondern ist ihr Bestand für immer gesichert, und diese Bürgschaft bezieht sich nicht bloß auf das Bekenntniß, sondern auf die öffentliche Ausübung (publicum exercitium) desselben und alles, was zu dieser Ausübung gehört (die annexa), namentlich das Kirchenregiment (consistoria) und Kirchenvermögen, also auf die Existenz als Kirche. Die lutherische Kirche konnte fürs andere eben so wenig durch einen Akt des Kirchenregiments aufgehoben werden. Denn nach den Principien des evangelischen Kirchenrechts erstreckt sich das Bereich des landesherrlichen Kirchenregiments nur darauf, die Kirche auf der Basis ihres Bekenntnisses zu regieren, aber nicht das Bekenntniß selbst und die vom Bekenntniß unabtrennbaren Einrichtungen abzuändern. Das liegt in der Natur der Sache, es liegt in der Art wie die Reformatoren dasselbe bestellten, wie das deutsche Reich es anerkannte. Das wird kaum ein Kirchenrechtslehrer zu bestreiten wagen. Die Einwendung dagegen, daß durch die Union das lutherische Bekenntniß nicht abgeändert werde, wird man jetzt nach einer vierzigjährigen Besprechung wohl nicht mehr geltend machen. Wenn in den unterscheidenden Punkten die lutherische Lehre für unwesentlich, die reformirte für gleichzulässig und gleichwerthig mit ihr bekannt wird, wenn das Kirchenregiment nicht auf Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses sondern vielmehr auf dessen Indifferenzirung mit dem reformirten bedacht ist, so ist das lutherische Bekenntniß nicht mehr das Funda-

ment der Kirche, alſo als kirchliches Bekenntniß aufgehoben. Sein Fortbeſtand als geſtattete oder berechtigte Privatüberzeugung iſt nicht das, was der Gegenſtand der Garantie des weſtphäliſchen Friedens, nicht das, was nach kirchenrechtlichen Grundſätzen die Baſis und unüberſteigliche Schranke des Kirchenregiments iſt. Das wird ja auch gar nicht beſtritten, daß durch die Union die lutheriſche Kirche aufgehoben werde. Nun möge man in der Unumſchränktheit des landesherrlichen Kirchenregiments noch ſo weit gehen, ſo wird man doch nicht behaupten, daß es die Exiſtenz der Kirche ſelbſt, zu deren Schutz oder Regierung es beſteht, aufzuheben berechtigt ſei, daß das Kirchenregiment der lutheriſchen Kirche ſagen könne, es exiſtirt von jetzt an keine lutheriſche Kirche mehr. Sonach konnte auch durch einen kirchenregimentlichen Akt niemals die lutheriſche Kirche aufgehoben und in eine unirte umgewandelt werden.

Die rechtliche Unmöglichkeit, durch einen Akt der Staatsgewalt oder des Kirchenregiments die Union einzuführen, iſt denn auch von dem Urheber der Union dem Grundſatze nach auf das Gewiſſenhafteſte anerkannt worden. Er kündigte demzufolge an, daß die Union nur durch freie Entſchließung, nicht durch ſeine landesherrliche Machtvollkommenheit zu Stande kommen dürfe. Er iſt „weit davon entfernt, ſie aufdrängen, und in dieſer Angelegenheit etwas verfügen und beſtimmen zu wollen.“ Es war ſein Gedanke, Gemeinde nach Gemeinde ſollte in allen ihren Gliedern derſelben beitreten, und ſo am Ende die ganze Kirche von innen heraus aus lutheriſcher und reformirter in eine unirte umgewandelt ſeyn. Aber nach einem der ganzen Zeitepoche eignen Mangel an Klarheit der kirchenrechtlichen Begriffe entſprach die Ausführung nicht dem angekündigten Grundſatze. Allerdings wurde kein Individuum und wurde keine Gemeinde gezwungen, für ihre Perſon der Union beizutreten, aber die lutheriſche Kirche ſelbſt wurde lediglich aus landesherrlicher Machtvollkommenheit oder gar aus Verfügung der Behörden in eine unirte verwandelt.

Durch landesherrliche Machtvollkommenheit war 1808 das lutherische Kirchenregiment aufgehoben und in ein unirtes verwandelt worden. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde eine unirte d. h. den confessionellen Unterschied ganz ignorirende Agende anfangs zwar nur angeboten und befördert, nachher aber kraft des liturgischen Rechts vorgeschrieben. Durch bloße Verfügung der Behörden wurde mittelst Ordination auf die evangelischen Bekenntnisse die lutherische Geistlichkeit zu einer unirten Geistlichkeit gemacht. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde der Militärgemeinde, die bis dahin lutherisch war, das Consensusbekenntniß gegeben. Durch landesherrliche Machtvollkommenheit wurde dem Kirchenregimente die Aufgabe gesetzt, nicht mehr für Erhaltung der lutherischen Confession zu sorgen, sondern lediglich nur auf die Union und das Verschwinden der lutherischen und reformirten Confession selbst bis auf den Namen bedacht zu seyn. So wurden die Lutheraner und die lutherischen Gemeinden, ohne um ihre Zustimmung befragt zu werden, und gleichviel, ob sie der Union beitraten oder nicht, unter Aufhebung ihres lutherischen Kirchenwesens einem unionistischen Kirchenwesen unterworfen. Man kann auch nicht sagen, daß das auf Grund einer stillschweigenden Zustimmung der Kirche geschehen. Fürs erste konnte schon in einer Zeit des vorherrschenden religiösen Indifferentismus aus dem Stillschweigen zu kirchenregimentlichen Maaßregeln keine rechtsbegründende Folgerung der Zustimmung gezogen werden. Fürs andere aber hat dieses Stillschweigen gar nicht stattgefunden. Das lutherische Oberconsistorium legte bei seiner Aufhebung 1808 ehrerbietige Verwahrung ein. Die Einsprache und Verwahrung der schlesischen Lutheraner war stark genug. Später ist auch innerhalb der Landeskirche fortwährend von den leisesten Anfängen in einzelnen Stimmen bis zuletzt zu einer allgemeinen Stimme der ganzen lutherisch-gläubigen Gemeinde Verwahrung dagegen erfolgt. Darin haben nun diese Akte einen Grund der Rechtfertigung, daß nach allen Anzeichen in jener Zeit das lutherische Bekenntniß

thatsächlich aufgehört zu haben schien, der Widerspruch und Widerstand bloß als ein Unternehmen einiger wunderlichen Köpfe angesehen werden mochte, das in kurzer Zeit spurlos verschwinden würde. Unter solchen Umständen mochte sich das Kirchenregiment für berechtigt halten, diese Umwandlung vorzunehmen in Rechnung auf die allgemeine und nachhaltige Ratihabition der Kirche, die sich in der Geschichte herausstellen werde. Durch diese, wenn sie erfolgt wäre, hätten jene Akte auch wirklich die volle Rechtsbeständigkeit erlangt. Nun ist aber diese erwartete Ratihabition nicht erfolgt. Die Geschichte der Kirche hat jene Akte nicht bestätigt, sie hat vielmehr die Voraussetzung, auf der sie beruhten, daß das lutherische Bekenntniß thatsächlich aufgehört habe, widerlegt, sie hat gezeigt, daß das lutherische Bekenntniß nicht erstorben war sondern nur schlief, und darum nicht beerbt werden konnte. Aus demselben Grunde daher, aus welchem die damalige Vornahme dieser Akte gerechtfertigt ist, aus demselben Grunde wäre das jetzige Beharren auf denselben nicht gerechtfertigt. Die damals so nahe liegende Auffassung, daß der eben wieder erwachte Glaube nur unirt strömen werde, und der Rest von Lutherthum ein verschwindender Schatten sei, ist wohl geeignet, den Vorwurf gegen das Kirchenregiment abzuwehren, aber gewiß nicht geeignet, das Recht der lutherischen Kirche zu brechen. So besteht nach den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts wie des evangelischen Kirchenrechts das alte verbriefte und verbürgte Recht der lutherischen Kirche noch gegenwärtig.

Dem kann wahrlich nicht entgegengestellt werden, daß die Union durch ihre vierzigjährige Dauer sich in dem Rechte, das früher der lutherischen Kirche war, festgesetzt, es gewissermaaßen verjährt habe. Es ist schon zu bestreiten, daß die Religions-Berechtigung also verjähren könne. Sodann konnte die Union nicht rechtsgültig in einen Zustand eintreten, dem von Haus aus das Recht der lutherischen Kirche entgegenstand, und gegen den von Anfang an und fortwährend in der verschiedensten Weise Verwahrung einge-

legt worden ist. Endlich aber, was jedermann einleuchten muß, die Union hat gar niemals auch nach den zu ihren Gunsten erlassenen Anordnungen einen wirklichen klaren Besitz der Kirche gehabt. Denn diese Anordnungen sind undeutlich, schwankend, in sich widerstreitend. Sie gehen auf die Union immer zugleich in Anerkennung des Rechts der Confession. Schon die früheren Anordnungen erklären, daß die Union nur auf freiwillige Weise, nicht durch landesherrliche Macht hergestellt werden solle, empfehlen den Beitritt zur Union, weil er kein Aufgeben der Confession enthalte, schreiben die Agende vor, weil sie in keinem Zusammenhang mit der Union stehe. Vollends aber seit 1834, also schon nach siebzehn Jahren von diesen vierzigen, gehen die Anordnungen weit mehr auf die Versicherung der Confession, als der Union. Wo die Union in der Weise wie in Baden und der bayrischen Rheinpfalz vierzig Jahr bestanden hätte, da möchte man — wie wohl selbst da nicht mit Recht — behaupten, daß das Recht der lutherischen Kirche gegen sie verjährt sei. Aber wo durch vierzig Jahre ein beständiges Ringen, Streiten um den Besitz war, kann weder der Besitz der Union als ein befestigter noch das Recht der lutherischen Kirche als ein erloschenes betrachtet werden. Es soll nun keineswegs verkannt werden, daß die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum thatsächlich in solcher Weise bestanden hat, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignorirt werden kann. Deßhalb darf auch das Recht der lutherischen Kirche, obwohl es ungebrochen fortbesteht, doch nur in der bemessensten Weise geltend gemacht werden. Es ist aber auch gar nicht die Absicht, Herstellung des alten Zustandes, Theilung in zwei gesonderte Kirchenorganismen herbeizuführen, den neutral-evangelischen Gemeinden, die zufolge der Union entstanden sind, die rechtliche Anerkennung zu entziehen, die unionistischen Theologen von kirchenregimentlichen Aemtern auszuschließen, selbst die unentbehrlichen lutherischen Ordnungen auf eine schonungslose Weise wiederherzustellen. Allein das muß doch beansprucht werden, daß die Union nicht weiter ausgedehnt

werde, als es mit der Existenz und den unerläßlichen Erfordernissen der lutherischen Confession und Kirche vereinbar ist, und nicht umgekehrt die Regel gelte, daß der lutherischen Confession und Kirche nur gestattet werde, was mit der Union vereinbar ist. Aus welchem Titel käme die Union zu solchem maaßgebenden Ansehen über dem altberechtigten Bekenntniß? Eine vierzigjährige Thatsache kann doch das Recht nur modificiren, aber nicht aufheben. Es konnten der lutherischen Confession durch sie so wenig als durch kirchenregimentliche Akte jene ihre wesentlichen Attribute entzogen werden, sondern es besteht auf diese ein unzerstörbarer Rechtsanspruch.

Der bereiteste Einwand gegen das Recht der lutherischen Kirche, und der nach der herrschenden Vorstellungsweise einfach und unwiderleglich scheint, ist, daß die *große Majorität der Angehörigen der lutherischen Kirche selbst für die Union ist*. Wenn auch, wie man zugiebt, jene Akte nicht in der Zuständigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments lagen, und danach die Einführung der Union an einem rechtlichen Mangel leidet, so brauche man nur dieselben jetzt durch eine frei gewählte Synode als Repräsentation der Kirche bestätigen zu lassen, um jenen Mangel zu heben, und in vollkommener Rechtsform dem lutherischen Anspruch ein Ende zu machen. Hieran ist auch so viel richtig, wenn das Gesetz der Majorität das oberste Rechtsgesetz ist, dann steht es schlimm um die lutherische Kirche. Aber dann steht es ebenso schlimm um das Königthum von Gottes Gnaden und von selbständiger, starker Macht. Wie eine frei gewählte Synode sich zu diesem stellt, das haben die constituirenden Nationalversammlungen zu Frankfurt und zu Berlin gezeigt. Allein eben dieses Gesetz der Majorität muß geläugnet werden. Vorerst bestand schon der rechtliche Mangel bei Einführung der Union, der allgemein zugestanden wird, nicht allein darin, daß das Kirchenregiment keine Repräsentation der Kirche befragte, sondern darin, daß die Kirche in einem Zustand von Unglauben,

Gleichgiltigkeit, Einsichtslosigkeit sich befand, in welchem sie nicht Fähigkeit und Legitimation hatte, über diese Einführung zu entscheiden. Dieser Mangel kann deßhalb auch jetzt nicht gehoben werden durch Befragung einer Synode, da auch jetzt viel fehlt, daß im Allgemeinen jener Zustand sich geändert hätte. Ferner so weit für die Entscheidung über die Union der Majorität ein Antheil gebührt — und ein solcher soll ihr nicht bestritten werden, können doch in der Kirche nur die als aktiv stimmberechtigte Glieder gelten, welche wenigstens den christlichen Glauben haben. Sollen alle äußerlich der Kirche Angehörigen ohne dieses Erforderniß mitwählen und mitstimmen, so ist die Entscheidung von einer Volksmasse, aber nicht von der lutherischen oder evangelischen Kirche gefaßt. Fordert man nun auch bloß das Allgemeinste des christlichen Glaubens, das Bekenntniß zum apostolischen Taufsymbolum, für die Stimmberechtigung, so steht sehr dahin, ob die Majorität für die Union und nicht vielmehr für die lutherische Kirche ist. Endlich aber steht diese Entscheidung überhaupt nicht in höchster und unbedingter Weise bei der Majorität, auch nicht der gläubigen Majorität. Sondern hiefür gilt das noch höhere Recht der Institution. Auch das kleinste Häuflein, das auf dem zugesicherten Recht der Institution steht, kann nicht durch die Ueberzahl desselben verlustig werden. Will diese die Union, so kann sie doch nicht die Lutheraner aus ihrer bisherigen Kirche, ihrem Charakter einer öffentlich autorisirten Kirche, ihren Dotationen, Kirchengebäuden verdrängen, sondern sie selbst muß ausscheiden, oder es muß billige Ausgleichung eintreten. Das ist das Recht, das in der ewigen Ordnung gegründet ist und in Deutschland immerdar gegolten hat. Das entgegengesetzte der jeweiligen Majorität Recht und Entscheidung über der Institution einzuräumen, ist der Grundsatz Rousseau's und Sieyès, ist der Grundsatz, der in Frankreich Thron und Altar umgestürzt hat.

Das alles hat auch unser Kirchenregiment nach seiner Ge-

rechtigkeit und Loyalität nicht verkannt und nicht unberücksichtigt gelassen. Es hat keine Synode berufen und beruft keine Synode, um durch Majoritäten die Union zu legalisiren und zu vollenden. Es hat nicht die für die Union getroffenen Anordnungen als vollendete Thatsache und verjährtes Recht erachtet. Sondern in dem Maaße, als das lutherische Bekenntniß wieder erstand und sein Recht geltend machte, ist auch das Kirchenregiment von seiner ursprünglichen Intention abgegangen, und hat es jene Anordnungen zurückgenommen. Jene schon fast vollbrachte Umwandlung des lutherischen Kirchenwesens in ein unirtes ist wieder auf ein theils unirtes, theils confessionelles, ja nach den entscheidenden gesetzlichen Bestimmungen ein überwiegend confessionelles Kirchenwesen zurückgeführt worden. Die Allerhöchsten Erlasse von 1834 an, wie die Vornahmen der Kirchenverwaltung seitdem bewähren deutlich die Absicht des Kirchenregiments, dem lutherischen Anspruch gerecht zu werden. Nur das Eine ist bis jetzt nicht hinreichend gewürdigt. Das Kirchenregiment gesteht den lutherisch Gläubigen ein Recht zu auf das lutherische Bekenntniß, aber nicht ein Recht auf lutherische Kirche. Es hält sich für gebunden und verpflichtet, lutherische Predigt und lutherischen Unterricht in geschichtlich lutherischen Gemeinden als Recht anzuerkennen. Aber die Bezeugung des lutherischen Bekenntnisses im Kirchenwesen, also den Gebrauch lutherischer Formen bei den kirchlichen Akten, hält es nicht für eine Forderung des Rechts, an die es gebunden ist, sondern wenn es sie gewährt, gewährt es sie aus Nachsicht und Vergunst, und vollends der Forderung eines Kirchenregiments, das von Amtswegen für das lutherische Bekenntniß sorgt, wenn sie gleich in der K. O. von 1852 eine gesetzliche Sanktion gefunden hat, versagt es doch zum Theil durch seine thatsächliche Haltung, namentlich durch die sorgfältige Vermeidung ja Abweisung des Ausdrucks „lutherische Kirche“ die Anerkennung des Rechts. Dies ist es, was noch zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden muß. Von dem Recht auf lutherisches

Bekenntniß, welches vom Kirchenregiment feierlich anerkannt ist, ist nach der Natur der Sache das Recht auf lutherische Kirche gar nicht abzutrennen. Es besteht kein Recht auf lutherisches Bekenntniß, wenn kein Recht besteht auf Bezeugung des lutherischen Bekenntnisses in Cultus und Kirchenordnung, und kein Recht besteht auf ein für das lutherische Bekenntniß fürsorgendes Kirchenregiment. Es besteht kein Recht auf lutherisches Bekenntniß, wenn die Bekenner desselben kein Recht haben, die Pflichten desselben zu erfüllen. Wird das Recht auf lutherische Kirche versagt, so ist das Recht auf lutherisches Bekenntniß illusorisch. Es ist dann bloß ein Recht auf Fristung, auf Verzögerung seines Untergangs. Aber auch jene gesetzlichen Bürgschaften, auf welchen das Recht des lutherischen Bekenntnisses in diesem Lande beruht, gehen nicht auf das lutherische Bekenntniß in solcher Abtrennung von allem dem, was vom Bekenntniß untrennbar ist, sondern sie gehen auf den lutherischen Kirchenbestand. Dasselbe Fundament, auf welchem das Recht auf lutherisches Bekenntniß steht, auf demselben steht auch das Recht auf lutherische Kirche. Es handelt sich hier überall nicht um das Recht der lutherischen Gewissen, daß diesen Personen, die zufällig (subjectiv) lutherische Ueberzeugung haben, nicht zu nahe getreten werde, sondern um das Recht des *lutherischen Bekenntnisses* als einer (objectiv) im Staate öffentlich aufgenommenen und verbürgten Religion, und es gründet sich dieses Recht deßhalb nicht auf die Grundsätze der Toleranz und der persönlichen Freiheit, nach welchen auch die Mohamedaner, die sich in Preußen niederlassen, ein Recht auf ihr Bekenntniß haben, sondern auf die positivsten Verbürgungen durch die legitimsten Autoritäten, die es für Preußen und die es für Deutschland giebt, und seine Beachtung und Wahrung hängt solidarisch zusammen mit der Unverbrüchlichkeit aller öffentlichen Institutionen und der Heiligkeit aller staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Garantien. Darum ist es nicht in sich übereinstimmend und nicht genügend, wenn bloß das

Recht der Lutheraner auf lutherisches Bekenntniß und nicht auch ihr Recht auf lutherische Kirche anerkannt wird. Es ist ihr Recht und nicht bloße Vergunst und Nachsicht, daß in ihren lutherischen Kirchen lutherisches Bekenntniß vor dem Altar bezeugt werde, es ist ihr Recht, daß ihre Geistlichen lutherische Geistlichen seyen, ihrem Bekenntniß und nicht zugleich dem reformirten Bekenntniß verpflichtet, und daß ihre Gemeinden auf dem lutherischen Bekenntniß, nicht „auf dem Bekenntniß der Reformation" stehen. Es ist ihr Recht, daß sie ein Kirchenregiment haben, das für Erhaltung ihres lutherischen Bekenntnisses Sorge trägt, und dessen Absorbirung in die Union nach Pflicht und Amt verhütet.

Durch diese rechtliche Ausführung, welche mit aller der Bestimmtheit und Schärfe, die ihre Natur ist, gegeben werden mußte, soll nun keineswegs die Sache bloß auf den Rechtspunkt gestellt werden — die so viel höhere Schätzung der religiösen Seite thut sich in diesem ganzen Buche kund. Noch auch soll der Rechtspunkt bis zum äußersten geführt werden — das würde ganz andere Folgerungen ergeben. Wir führen nicht einen Prozeß als Parthei wider Parthei mit unseren Gegnern oder vollends mit der Obrigkeit und dem Kirchenregiment. Sondern wir sind uns lebhaft bewußt, wie wir gemeinsam unserer Landeskirche je in der Gestalt, welche sie unter providentieller Zulassung erhalten hat, als Glieder angehören, und gemeinsam die Aufgabe haben, sie nach den Forderungen der schriftmäßigen Wahrheit und der Gerechtigkeit und der Milde und Schonung gegen die Menschen fortzubilden. Aber eine wesentliche Rücksicht hiefür ist doch auch der Rechtspunkt. Und es liegt in ihm für unsere durch das Gewissen gebotenen und so viel gemäßigteren Anliegen eine gewiß beachtenswerthe Verstärkung, die wir unsern bloß aus ihrer theologischen Ansicht raisonnirenden Gegnern vorhalten, und die wir dem Kirchenregiment ehrfurchtsvoll unterbreiten.

Anhang

zur zweiten Auflage.

Entgegnung auf die Einwürfe.

Es ist, wie einleuchtet, nicht möglich, noch ist es eine Aufgabe, auf alle die Einwürfe gegen mein Buch in den Recensionen und Gegenausführungen, die fast bis zu einer Literatur sich gehäuft haben, Erwiderung zu geben. Ich schließe von meiner Entgegnung zunächst aus alles, was gegen Behauptungen gerichtet ist, die mir nicht angehören, sondern nur untergelegt sind. Solcher Art — um ein Beispiel für viele anzuführen — legt mir Herr Dr. Schenkel (Allg. K. Z. 1859) die Behauptungen unter: daß „Zwingli im obersten Princip irreligiös" sei (873), daß es auch „mit der zweiten Reformation (nemlich Calvin's) nichts, gar nichts auf sich hat" (874), daß „die Reformirten keine Sakramente haben" (898), daß „nicht die sittliche That, sondern die stoffliche Substanz erlöse" (907), daß ich „von Brod, von Wein, von Wasser, von Hand, Oel, Kreuz, Bild das Centrum der christlichen Religion abhängig mache" (879), daß ich (S. 534) die lutherisch Confessionellen als „das Salz der Erde" bezeichne (848) und unzähliges Aehnliches — Behauptungen, die mir weder je in den Sinn gekommen, noch in meinem Buche sich finden. — Ich schließe ferner von meiner Entgegnung aus, was aus einem Standpunkt, mit dem ich gar keine Gemeinschaft mehr habe, gegen mich vorgebracht ist. Ein Beispiel hierfür ist die neueste Anzeige in der Protestantischen Kirchenzeitung (1860 Nr. 17 folg.), deren Verfasser überdieß sich ohne allen theologischen oder geschichtlichen Stoff bloß in den Gemeinplätzen seiner Schule ergeht. Ich kann mich mit Uhlich's „Sonntagsblatt" und mit dem „Dissidenten", welche in diesem Jahre eben die Frage der „Union" verhandeln, nicht über Werth und Unwerth evangelischer Union auseinandersetzen. Ich kann es auch nicht oder konnte es nur ein für allemal (S. 376) mit der Protestantischen Kirchenzeitung, so weit nicht ein Artikel durch die besondere wissenschaftliche Stellung seines Verfassers oder durch

geschichtliche Begründungen eine Ausnahme macht. Den wissenschaftlichen Beweis der Richtigkeit dieser Standpunkte selbst glaube ich in meinen anderweiten Schriften genügend geführt zu haben. — Ich schließe endlich von meiner Entgegnung aus die Einwürfe, durch welche ich meine Ausführungen nicht im Geringsten gefährdet erkenne, so z. B. die Einwürfe der deutschen Zeitschrift über die Christlichkeit und Evangelicität der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, über die Vermittelungstheologie u. s. w. In allem diesem wird sich das christliche Urtheil nicht beirren lassen, sondern wie es sich bereits festgestellt hat, so immer mehr befestigen. Als meine Aufgabe erachte ich es demnach nur, für die Hauptstellungen meines Buches durch Entgegnung auf die Einwürfe, welche wirklich die Sache berühren und einigen Grund oder doch einigen Schein haben, noch mehr Klarheit und damit auch noch mehr Sicherung zu geben.

I.

Zwingli.

An meiner Charakteristik Zwingli's sind mir die Thatsachen nicht bestritten worden*).

Meine Ausführung über den verneinenden Charakter der Zwingli'schen Reformation ist zunächst unrecht so gedeutet, als wenn ich Zwingli als einen Geist der Verneinung darstellte. Ich habe von vornherein bezeugt, daß beide Reformationen auf dem gemeinsamen Grund der ganzen reformatorischen Bewegung — der ausschließlichen Autorität der h. Schrift und des alleinigen Mittleramts Christi — stehen. Ich habe an Zwingli auch gar nicht seine Verneinung an sich getadelt, habe ich es doch an Luther gerühmt, daß er selbst in dieser Verneinung noch gewaltiger war. Meine Behauptung ging nur dahin, daß von jenem gemeinsam positiven Grund aus die Reformation Zwingli's

*) Der begründeten Rüge der reformirten Kirchenzeitung, daß ich für Zwingli's Predigten in Einsiedeln eine Stelle aus Heß Lebensbeschreibung Zwingli's als Argument anführte (S. 19) bin ich nachgekommen, ich habe in der zweiten Ausgabe dieses Citat weggelassen, und dafür das Argument aus Zwingli's Brief von 1518, das schon im Manuscript zur ersten Auflage gestanden, wiederhergestellt. Ich habe ferner in dem Citat aus Zwingli's Vindikation seiner Originalität (S. 22) die von der deutschen Zeitschrift (S. 275) vermißten Worte, „daß ich den päpstlern genug thäte" hinzugefügt, obwohl ich ihnen durchaus keine Bedeutung beilegen kann. Dagegen konnte ich die ebendaselbst (S. 284) in Zwingli's Auslassung über die Seligkeit der Heiden (S. 43) vermißten Worte quotquot in fide hinc migrarunt nicht aufnehmen, da sich diese erst an einer viel späteren Stelle finden, und gar nicht auf die Heiden, sondern blos auf die Vorfahren des Königs von Frankreich sich beziehen. Es ist unbegreiflich, wie der Mangel dieser Worte gerügt werden konnte.

hauptsächlich auf die bloße Verneinung der Menschensatzungen und Menschenvermittelungen (also nicht etwa auf Verneinung des Glaubens) ging, wo sie allerdings nach einer Seite selbst zur Verneinung von Wahrheiten sich verirrte, und nicht, wie bei Luther, auf tieferes Eindringen in diesen Grund selbst, in die evangelische Heilsordnung. Meine Behauptung war demgemäß, daß Zwingli's Einsicht in die positive Heilsordnung nicht die Tiefe Luther's hat, ja gar nicht als ein Fortschritt gegenüber der vorgefundenen angesehen werden kann, und hierin bin ich nicht widerlegt worden.

Die Aussprüche Zwingli's, welche die deutsche Zeitschrift S. 276 mir entgegenhält*), sind (abgesehen davon, daß das alles erst acht Jahre nach Luther's Auftreten geschrieben ist) eben die allgemeine Erkenntniß und der allgemeine Seelenzustand des Zeitalters. Dergleichen Stellen sind schon von mir selbst angeführt (S. 21 u. s. w.) Sie beweisen kein tieferes Eindringen in die Heilserkenntniß, als es bis dahin und als es namentlich auch in der katholischen Kirche bestand. Sie beweisen nichts gegen meine Ausführung. Meine Behauptung, daß nach Zwingli's Vorstellung die Genugthuung in Christi vollkommener Gesetzerfüllung und nicht in seinem stellvertretenden Leiden besteht, wird nicht widerlegt durch seine Aeußerung, daß Christus allein unsere Genugthuung ist. Meine Behauptung, daß nach Zwingli's Vorstellung der Schmerz der Buße ein Schmerz ist über das Unvermögen, sich der Sünde zu enthalten, und nicht ein Schmerz über die begangene Beleidigung Gottes, wird nicht widerlegt durch seine Aeußerung, daß dieser Schmerz das ganze Leben des Christen ausfüllt. Meine Behauptung, daß nach Zwingli's Vorstellung unsere Werke nur deßhalb unfähig sind zu sühnen, weil sie nicht rein sind, und nicht deßhalb, weil überhaupt jegliche Heiligung für begangene Sünde nicht sühnt, wird nicht widerlegt durch seine Aeußerung, daß, wenn unsere Werke genügten, es des Todes Christi nicht bedurft hätte. Nicht anders verhält es sich mit Zwingli's Definition der Religion, die nach Schenkel das Tiefste und Schärfste sein soll. Der groß gedruckte Schluß derselben — „Pietas ergo illic certo esse cognoscitur, ubi studium est juxta voluntatem Dei vivendi" — ist eine Bezeichnung der Religion, die eben so gut jeder Rationalist geben

*) Illuminat Deus, ut nos ipsos cognoscamus, quod ubi factum est, in desperationem adigimur. Confugimus ad misericordiam ejus, sed terret justitia. Hic invenit aeterna sapientia, quo simul justitiae suae satisfaciat, id quod nobis ex omni parte negatum est, et misericordia ipsius freti ipso frui possimus. Filium mittit, qui ejus justitiae pro nobis satisfaciat indubitatumque pignus salutis fiat. Verum hac lege, ut nova creatura simus, ut Christum induti ambulemus. Est ergo tota Christiani hominis vita poenitentia; quando enim est, ut non peccemus? .... Nam si mererentur opera nostra beatitudinem, jam non fuisset Christi morte opus ad placandam divinam justitiam . . .

könnte. Vollends aber die Stelle, welche nach der Deutschen Zeitschrift erweisen soll, daß Zwingli auch den reinsten Werken keinen Heilswerth zuschrieb, sondern nur dem Glauben, und die schon von mir selbst (S. 41) angeführt ist, erweist offenbar nicht dieses, sondern daß er das Heil allein der Erwählung zuschreibt, von der uns der Glaube nur in Kenntniß setzt. Ueber dem allen kann doch solchen allgemeinen unbestimmten Aussprüchen kein Gewicht beigelegt werden entgegen jenen von mir angeführten ganz bestimmten und ausführlichen, welche den Gegenstand als ihre Aufgabe behandeln. Namentlich Zwingli's Lehre von der Erbsünde, von der aus ein Licht auf seine gesammte Lehre fällt, ist so deutlich, daß alle die Versuche, sie wegzudeuten oder sie in modern philosophischer Vorstellung zu rechtfertigen, wie sie namentlich Schweizer macht, vergeblich sind.

Eben so wird meine Bestreitung der Originalität evangelischer Reformation bei Zwingli nicht durch die thatsächlichen Anführungen widerlegt, daß Zwingli schon 1502 bei Wyttenbach gehört, daß der Tod Christi sei die einzige Bezahlung für unsere Sünde, daß er 1506 und 1510 die pauliniſchen Briefe eigenhändig abgeschrieben und auswendig gelernt (Reformirte Kirchenzeitung 1859 S. 276). Daß Christi Tod allein und nicht Pfaffen und Messe und Wallfahrten unsere Bezahlung ist, konnte man damals zweifelsohne nicht bloß bei Wyttenbach, sondern an vielen Orten hören. Aber wie diese Bezahlung uns zu Gute kommt, welches die Bedeutung des Glaubens ist, hat Zwingli bei Wyttenbach nicht gehört oder er hat es wieder vergessen. Man könnte auf solche Weise auch noch eine dritte Reformation durch Farel und dessen Lehrer zu Paris annehmen. Es kommt darauf an, wer die innerste und positivste Erkenntniß evangelischer Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben, in ihrer ganzen Tiefe und Klarheit gewann und durch das Ganze der Lehre und Gestaltung der Kirche durchbildete, und das ist allein Luther. Die Ansätze dazu mögen bei unzähligen andern sich finden, um deswillen giebt es doch nicht unzählige evangelische Reformationen.

Die Mischung der natürlichen Beweggründe, namentlich der politischen, mit den religiösen bei Zwingli, bestreitet mir auch Schweizer nicht (Protest. Kirchenzeitung 1859 S. 659—663), aber er zieht daraus gerade den umgekehrten Schluß, daß das ein Vorzug Zwingli's vor Luther gewesen, und „Deutschland dürfte sich glücklich preisen, wenn sein herrlicher Luther das Evangelische nicht gar so ausschließend verfolgt hätte, sondern damit auch in patriotischer Weise ein volles Herz für das Vaterland als solches, für Wissenschaft und Bildung hätte verbinden können, statt auf die Vernunft loszuziehen." Dabei ist nur eins übersehen: nicht daß Zwingli diese Beweggründe hatte, ja im hohen

Maaße hatte, ist es, um deßwillen ich ihn hinter Luther zurückstelle, sondern daß diese Beweggründe bei ihm das Centrum bilden, oder doch nicht von dem Centrum des evangelischen Beweggrundes beherrscht sind, deßhalb auch vielfach im natürlichen, und nicht im evangelischen Geiste sich äußern.

Gänzlich unwiderlegt ist endlich meine Ausführung, daß Zwingli's Lehre von dem Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit eine unchristliche, daß sie vollständig die Lehre eines Rousseau und Thomas Payne ist. Die Hindeutung, daß das auf Eindruck und Beifall bei meiner politischen Parthei berechnet sei, hätte Herr Dr. Schweizer unterlassen sollen. Herrn Schweizer konnte es nicht unbekannt seyn, daß ich jene Lehren bereits 1830 und 1837 bekämpfte, da ich von dieser Parthei noch nichts wußte, und konnte es nicht unbekannt seyn, daß Calvin, den er wohl nicht zu dieser Parthei zählt, sie eben so entschieden verwirft als ich*). Wenn nun Herr Schweizer die „organisch gestaltete Abhülfe und Widerstand gegen unerträgliche Despoten" als „sittlich" erklärt und es recht findet, daß Zwingli „einen evangelischen Fürsten an die Stelle des die Zulassung des Evangeliums verweigernden Kaisers zu erheben helfen wollte", so ist das nur ein Beweis, daß Herr Schweizer gleichfalls Anhänger solcher Lehren ist, nicht aber daß Zwingli es nicht ist. Uebrigens beschränkt Zwingli die Absetzung nicht auf die „unerträglichen Despoten", sondern gestattet sie überall, wo die Obrigkeit „untreu und gegen die Regel Christi verfährt", und lehrt nicht die „organisch gestaltete" Absetzung, sondern Abstellung durch die Majorität („große Theil"). Den Hauptpunkt aber, daß er keinen Erbfürsten anerkennt außer kraft des contrat social, kurz daß für ihn Röm. 13 gar nicht existirt, übergeht Herr Schweizer mit Stillschweigen.

Ich habe in keiner Weise Zwingli Unglauben oder Rationalismus untergelegt, wohl aber halte ich ihn für den Erzvater des Radikalismus in Kirche und Staat, wenn er selbst auch nicht bis an das Aeußerste hierin ging wie seine Nachfolger, und für den Erzvater des revolutionären Zugs in der Reformationsbewegung des westlichen Europa**).

---

*) Mein Vortrag über Protestantismus als politisches Princip S. 24.

**) Eine Nachlese zu meiner Darstellung Zwingli's findet sich noch bei Polenz, Geschichte des Evangelischen Calvinismus (eines eifrigen Verehrers der reformirten Kirche) S. 126 u. 27. „Dessen ungeachtet blieb der Grundton der Bildung Zwingli's ein humanistischer" .... Zwingli deutet „die Stelle, daß es unmöglich sei, Gott zu gefallen, durch die Erklärung, daß sie synekdochisch zu verstehen und nur auf diejenigen anzuwenden sei, welche das Wort hören und abfallen." Zwingli giebt „einem Bruder die Anweisung, die Propheten, und wenn er die Mahlzeit des Wortes Gottes mit den großen Worten und Thaten der Heiden, wie mit Leckereien köstlicher machen wolle, vor allem Sallust's Catilinarischen und Jugurthinischen Krieg zu

II.

Der antimysterische Zug der reformirten Kirche.

Der Streit über die allgemeine Charakteristik Zwingli's (Buch I. Cap. 2.) ist doch nur von untergeordnetem Belang. Von ihr hängt nicht das Urtheil über die reformirte Kirche ab und habe ich es nicht abhängig gemacht, da diese auf der Denkweise Calvin's und nicht Zwingli's steht. Dagegen ist vor allem andern entscheidend meine Ausführung über das „oberste Princip der Lehre Zwingli's" (Buch I. Cap. 2.), daß dieses der antimysterische Gedanke ist, und daß auf diesem der ganze Dissensus der reformirten Kirche von der lutherischen beruht. Ist diese Ausführung richtig, so ist durch sie die wissenschaftliche Aufgabe gelöst, den Gegensatz der beiden Confessionen aus der innersten Wurzel darzustellen, und ist die Verwerflichkeit der Union entschieden. Ist sie unrichtig, so ist mein Buch in einem Hauptstücke verfehlt.

Es ist ein stumpfes Dilemma, welches mir die „Evangelisch-reformirte Kirchenzeitung" (271) entgegensetzt: Das Antimysterisch bedeute entweder die Läugnung, „daß Gott der Kirche eine Vollmacht verliehen, selbständig für sich und mit Ausschluß Gottes Heil zu wirken", daß er „einen Theil seiner Heilswirkung an Brod und Wein abgetreten habe", und mit dieser Läugnung habe Zwingli Recht; oder aber das Antimysterisch bedeute die Läugnung, „daß es sekundäre Ursachen gebe, deren sich Gott als oberste Ursache zu unserm Heil bediene", und diese Läugnung sei Zwingli nie in den Sinn gekommen. Daß mit jenem Zwingli Recht hat, und daß dieses ihm nicht in den Sinn gekommen, gebe ich beides zu, und ist das Gegentheil von

---

lesen", s. daselbst die Belegstellen. Desgleichen verweise ich auf eine Abhandlung des schweizerischen reformirten Professors der Theologie Steiger in der E. K. Z. 1828. S. 369 folg., wo über Zwingli's Gesammtanschauung viel härter geurtheilt wird als von mir. So heißt es unter anderm: „Zwingli's Theologie hat zuerst die Gestalt einer abstrakten metaphysischen Lehre. Es herrscht in ihr der Begriff des absoluten Wesens, des höchsten, ja einzigen Gutes sichtlich vor und übt den stärksten Einfluß auf die ganze Dogmatik ..... Der angegebene Glaubensbegriff führt nemlich unsern Denker sogleich in verständigen Pantheismus hinein, aus dem er sich nicht mehr zu befreien vermag. ... Zwar behauptet Zwingli die Schöpfung der Welt von Gott, und zwar eine Schöpfung aus Nichts, weil er die Idee von der ausschließenden Unendlichkeit Gottes zu Grunde legt, aber eben deswegen meint er eigentlich nichts anders als eine freie Emanation ..... (S. 372 u. 73). ... Zwingli begnügt sich, das, was vor aller Welt Augen liegt, auch zu behaupten, das allgemeine Verderben der Menschen. Den nothwendigen Grund desselben ..... die wirkliche Theilnahme aller Menschen an des Stammvaters Fall, erkennt er nicht u. s. w. u. s. w.

mir nicht behauptet worden. Aber es giebt ein drittes. Zwingli läugnet allerdings nicht, daß Gott sich der sekundären Ursachen (Creatur) zu unserem Heil bedient, daß er durch einen Menschen dem andern Menschen Erkenntniß mittheilen, Trost zusprechen läßt; aber er läugnet, daß Gott sich der sekundären Ursachen (Creatur) zu unserem Heil auf übernatürliche Weise bedient, daß er durch besondern Rathschluß und Verheißung eine Wunderwirkung, ein Innewohnen und Durchwirken Seiner selbst in sie gelegt, die Mittheilung einer Gnade an sie gebunden hat, welche sie ihrer Natur nach nicht mitzutheilen, auch nicht werkzeuglich mitzutheilen im Stande sind, und demgemäß seine Gnadenwirkung in dem bestimmten Raum durch die bestimmte Creatur in einer Weise vor sich geht, wie das außerdem nicht geschieht — daß er durch Besprengung mit Wasser die Wiedergeburt, durch Genuß von Brod und Wein den Leib Christi, durch Absolution des Dieners der Kirche die Sündenvergebung mittheilt. Diese Läugnung ist es, welche ich als Antimysterisch bezeichne. Denn Mysterium ist eben die Verbindung Gottes mit der Creatur, ist die unsichtbare übernatürliche Wirkung durch Dinge, welche sichtbar und natürlich solche Wirkung nicht haben können, ist die Gebundenheit der göttlichen Wirkung an bestimmte räumliche Handlungen — und diese Läugnung wird durch jenes Dilemma gerade nicht getroffen. Denn wenn der Leib Christi im Abendmahl mitgetheilt wird, so ist es doch Gott allein, der diese Gnade wirkt, er hat also seine Heilswirkung nicht abgetreten an Brod und Wein; aber er wirkt doch durch Brod und Wein diese Gnade nicht in der Weise, wie er durch einen Lehrer auf den Zuhörer wirkt — Brod und Wein sind ihrer Natur nach nicht geeignet, auch nur werkzeuglich, als sekundäre Ursache, Gnade oder Leib und Blut Christi mitzutheilen —; sondern es ist eine auf übernatürliche Weise durch die Creatur sich vollbringende, an die Creatur gebundene Gottes-wirkung — ein Mysterium. Wenn an die Absolution des Geistlichen eine besondere Verheißung gebunden ist, „was ihr lösen werdet, soll im Himmel gelöst seyn", so ist es Gott und nicht der Geistliche, welcher die Sünde vergiebt, ist also der Kirche nicht eine Vollmacht ertheilt, „mit Ausschluß Gottes" Heil zu wirken; aber der Geistliche wird nicht von Gott als Mittel in der natürlichen Weise gebraucht, wie wenn ein gläubiger Christ dem andern Trost zuspricht, der Geistliche ist seiner Natur nach nicht geeignet, auch nur als Werkzeug eine Sündenvergebung mitzutheilen, die nicht psychologisch durch Erregung von Vorstellungen bei dem Hörenden, sondern durch einfachen Allmachtsakt vor sich gehen soll, sondern es ist eine übernatürliche göttliche Wirkung, welche Gott durch den Menschen (die Creatur) vollbringt, welche seinem Akt innewohnt — ist ein Mysterium. Ob Zwingli auch mit dieser Läugnung Recht hat, ist eine ganz andere Frage, es han-

delt sich hier zunächst nur um die genaue Bezeichnung seines Gegensatzes gegen die katholische und lutherische Kirche.

Aber Zwingli geht noch weiter. Er läugnet selbst die natürliche Heilswirkung durch die Creatur, wenn sie von der Art ist, daß sie ihren Sitz in der Creatur hat, deßhalb namentlich von der Art, daß sie unsere Seele unmittelbar ergreift, wie Musik und Malerei. Er kennt keine andere Heilswirkung, als durch Mittheilung und Hervorrufung unserer Gedanken, durch die wir in uns, mit Gottes Beistand, zur Erkenntniß des Heils kommen, also daß die Lehre oder der Trostzuspruch eines andern Menschen oder daß ein Sinnbild unsere Gedanken hervorruft, wo denn in der That diese Werkzeuge nicht Ursache, ja nicht Medium, sondern bloß Anlaß der nur in uns durch Gott unmittelbar vor sich gehenden Heilswirkung sind. Er läugnet demnach nicht bloß das eigentliche übernatürliche Mysterium der Sakramente, welches auf der besondern Verheißung Gottes beruht, sondern auch das natürliche Mysterium der Kunst, welches von Gott schon in die Natur gelegt ist. Ja er läugnet die der Predigt des Wortes Gottes innewohnende Heilskraft und corrigirt deßhalb den Apostel, der da sagt, der Glaube komme aus der Predigt, wonach ja die Predigt des Menschen Ursache und Träger der Heilswirkung wäre, so sei es nicht, sondern die Predigt ruft in uns Vorstellungen hervor, und in diesen unsern Vorstellungen wirkt der h. Geist unmittelbar (39).

Gleicherweise läugnet Zwingli auch jedes der Creatur (dem Menschen) innewohnende göttliche Ansehen, also der Obrigkeit oder des Amtes.

Alles das befasse ich unter dem Begriff des Antimysterischen. Es fließt das alles aus derselben Quelle. Es ist die Vorstellung, daß es keine andere geistige Wirkung giebt, als durch Gedankenoperation. Es ist die Vorstellung, daß Gott nur unmittelbar und innerlich wirkt (Spiritualismus). Es ist im tiefsten das Axiom, daß in der Creatur kein Moment der Heilswirkung liegen dürfe.

Ebenso wird meine Behauptung, daß die Läugnung des Mysteriums bei Zwingli auf dem Gedanken der Alleinursächlichkeit Gottes beruht, nicht umgestoßen durch die Entgegnung der reformirten Kirchenzeitung, daß Zwingli sowohl die Immanenz, als die Transcendenz Gottes lehre. Beides habe ich nicht geläugnet, vielmehr Zwingli hierin gegen den Vorwurf Anderer vertheidigt. Auch hier handelt es sich wieder um etwas ganz Anderes, als um Immanenz oder Transcendenz. Es ist der Gedanke, daß Gott statt als absolute als alleinige Ursache gefaßt wird, daß die Creatur nirgend selbständige Ursache ist; und dieser irrige Gedanke besteht neben aller Immanenz und Transcendenz. Dieser Gedanke zeigt sich auf dem philosophisch-theoretischen Gebiete in dem absoluten Determinismus der Prädestinationslehre Zwingli's; denn was ist diese anders als

Alleinursächlichkeit Gottes, daß in Wahrheit Gott selbst und allein unsere guten und bösen Entschlüsse wirkt und wir in Wahrheit gar nicht Ursache derselben sind. Dieser Gedanke ist aber ebenso auch auf dem religiös-praktischen Gebiete der Grund seiner antimysterischen Lehre. Weil Gott nicht bloß die absolute, sondern die alleinige Ursache des Heils seyn muß, so darf nichts Ursache des Heils seyn außer Gott. Deßhalb darf das Heil an kein creatürliches Mittel gebunden seyn, wie Sakramente und Absolution, darf durch diese nicht etwas gewirkt werden, was nicht gerade so auch ohne sie unmittelbar von Gott gewirkt würde, denn sonst wäre ja ein Creatürliches auch Ursache des Heils, hätte einen Antheil an der Bewirkung desselben. Es ist diese Verwechslung, daß es kein Mittel des Heils außerhalb und ohne (extra) Gott, und daß es kein Mittel des Heils außer (praeter) Gott geben dürfe*).

Daß nun der antimysterische Gedanke auf Grund der Alleinursächlichkeit Gottes, wie ich ihn darlegte, wirklich das Princip der Lehre Zwingli's ist, dafür habe ich den zwiefachen Beweis geführt. Fürs erste habe ich gezeigt, daß er selbst es als Princip an die Spitze stellt, daß er als das Wesen der wahren Religion im Unterschiede der falschen bezeichnet, erstere bestehe darin, auf Gott allein zu vertrauen, das Gute von nirgend anders als von Gott zu hoffen, letztere bestehe darin, noch Anderem als Gott zu vertrauen (32). Fürs andere habe ich gezeigt, daß er dieses Princip in allen Anwendungen durchführt, wobei zugleich deutlich hervorgeht, daß er es in dem von mir dargelegten Sinn versteht. Er bezeichnet es als den Charakter seiner Sakramentslehre im Gegensatze zu den Lutheranern, daß er auf Gott allein sein Vertrauen setze (in unum deum fiducia), diese dagegen es zugleich auf die Kraft der Zeichen setzen (39 Note). Er gründet seine Lehre, daß die menschliche Natur in Christo keine göttlichen Eigenschaften empfangen, nicht in die Anbetung des Einen Gottessohnes mit aufgenommen werden könne, darauf, daß Gott allein Anbetung gebühre (solus deus adorandus est) (176). Er gründet seine Prädestinationslehre darauf, daß die sekundären Ursachen nicht wirklich Ursachen seyen, daß es außer dem unendlichen Seyn nicht noch ein Seyn geben könne (32 Note), und daß es allein Gott (solius dei) seyn könne, der den Glauben bewirkt (34 Note). Er gründet seine Verwerfung der Schlüsselgewalt darauf, daß wir durch den Glauben, mit dem wir Gott allein (soli Deo) anhängen, erfahren, daß menschliche Lossprc-

*) Höchst seltsam ist es, daß die deutsche Zeitschrift (S. 281 u. 82) mir Ausführungen über den Sprachgebrauch von praeter und extra entgegenstellt. Ich lasse die Richtigkeit derselben ganz unberührt; aber es ist nicht Sprachunrichtigkeit, sondern Begriffsverwechselung, welche ich Zwingli vorwerfe.

chung und Absolution uns keine Beruhigung geben können (239 Note). Er gründet seine Volkssouveränetätslehre für Kirche und Staat (allerdings dieses unausgesprochen) darauf, daß es kein Ansehen und Gewalt geben könne als allein Gottes. Er gründet seine Verwerfung der Kunst (sowohl der bildenden Kunst als der Musik) für den Cultus darauf, daß es „Gotteslästerung sei, zu behaupten, daß die Bilder riefen und zögen zur Andacht, da doch nur Christus die Sünder rufe und Gott der Vater sie ziehe", daß „man angehebt bei den Creaturen suchen, das wir allein bei Gott sollend suchen", daß „wir sollen allein aus dem Wort Gottes geleret werden" (329), und er verwirft selbst den andächtigen Gesang, weil damit einem Werke des Menschen, also nicht Gott allein Heil zugeschrieben werde (326 Note).

Hieraus erhellt deutlich, daß die Alleinursächlichkeit Gottes in dem von mir bezeichneten Sinn, das oberstbestimmende Princip in allen seinen einzelnen Lehren (loci) ist, daß diese seine einzelnen Lehren wirklich nicht Ergebniß exegetischer Forschung je für eine jede derselben, sondern Ergebniß einer allgemeinen, philosophischen, vor aller Bibelforschung feststehenden Gedankenconception sind.

Es erhellt ferner, daß der Beweggrund Zwingli's und der Kern des reformirten Protestantismus nicht Eifer gegen Götzendienst (Antipaganisch) ist, wie Schweizer behauptet. Als solcher könnte nur seine Verwerfung der Bilder angesehen werden, nicht aber seine Verwerfung der Orgel und des Kirchengesanges, und nicht seine Läugnung der Gnadenwirkung der Sacramente und des Segens der Absolution. Was hätte das mit Götzendienst gemein, daß man von Orgel und Gesang Erbauung erwartet? Sondern es ist Eifer gegen die an die Creatur sich bindende Gottesmacht, gegen die durch die Creatur wirkende Gottesmacht, es ist Antimysterisch. Das ist der einheitliche Beweggrund, der alle seine Lehren gleichmäßig einschließt.

Es erhellt endlich, daß der Beweggrund Zwingli's und der Kern des reformirten Protestantismus nicht der „antimagische" Gedanke ist, wie Schenkel mir entgegnet, sondern der antimysterische Gedanke. Magisch (zauberisch) ist an den lutherischen Lehren, welche Zwingli und nach ihm die reformirte Kirche bekämpft, schlechterdings nichts. Magisch würde es seyn, wenn gelehrt würde, daß der Besprengung mit Wasser, dem Genuß von Brod und Wein in Verbindung mit dem Taufspruch und Abendmahlsspruch von selbst und als solchen die Heilswirkung innewohne, daß dem absolvo des Geistlichen von selbst und als solchem der Segen innewohne. Es ist aber nicht magisch, da gelehrt wird, daß Gott persönlich in freier That nach seiner Verheißung und Treue diese Heilswirkung durch die von ihm befohlene Sakramentshandlung und in ihr vollzieht, persönlich und in freier

That durch die Abſolution des Geiſtlichen und in ihr die Sünde vergiebt. Ferner magiſch würde es ſeyn, wenn gelehrt würde, daß dieſe Vornahmen von ſelbſt ohne Willensthat des Empfangenden die Gnade bewirken. Es iſt aber nicht magiſch, da gelehrt wird, daß mit Sakrament, mit Abſolution dennoch keine Gnade gewirkt wird ohne den Glauben, alſo die ſittliche That des Empfangenden. Dagegen iſt es antimyſteriſch, daß kein Medium der göttlichen Heilswirkung beſtehen dürfe, auch nicht in der Art, daß durch daſſelbe Gott in freier That die Gnade gewährt, der Menſch in freier That ſie empfängt. Nicht als Zaubermittel und Zauberſpruch, ſondern als poſitives von Gott geordnetes Geheimniß Seiner Gnadenwirkung beſtreitet Zwingli die Sakramente.

Nicht alſo das Antipaganiſche und nicht das Antimagiſche, ſondern das Antimyſteriſche iſt das oberſte Princip Zwingli's und der Kern des reformirten Diſſenſus.

Gegen dieſe Genaubeſtimmung des reformirten Princips iſt es kein gegründeter Einwand, daß auch nach Zwingli's Lehre „den Gläubigen die Kräfte des heiligen Geiſtes zur Heiligung mitgetheilt werden", und „das Haupt in den Gliedern lebet", daß in der calviniſchen Gemeinde, wie ich ſelbſt ausführe, das Wort Gottes als lebendige Macht gegenwärtig und wirkſam iſt. Denn das betrifft den Erfolg der Wirkſamkeit Gottes, der antimyſteriſche Gedanke dagegen betrifft nur Art und Mittel dieſer Wirkſamkeit. Daß Gott uns heiligt, Sünde vergiebt, erbaut, ſeinen Geiſt verleiht, iſt nicht im Widerſpruch mit ſeiner Alleinurſächlichkeit an unſerm Heil im Sinne Zwingli's, ſondern nur das iſt damit im Widerſpruch, daß er ſich für dieſe Sündenvergebung, Heiligung u.ſ.w. gleichſam einen Mitfaktor an der Sakramentshandlung hinzunimmt. Der antimyſteriſche Gedanke Zwingli's ſchließt nicht aus, daß Gott ſich der Creatur mittheilt zur creatürlichen Aufnahme ſeines Weſens, ſondern nur, daß er ſich ihr mittheilt zur Verrichtung göttlicher Wirkungen, daß er ſich ihrer bedient als Bedingung ſeiner eigenen Wirkſamkeit. Ich habe es nachdrücklich hervorgehoben, daß „die troſtreiche Verbindung Gottes und der Creatur", welche das Myſterium der Religion, der Grund unſerer Erlöſung iſt, von der reformirten Kirche ebenſo feſt geglaubt wird als von uns (148) — ohne das würde ſie ja auch aufhören, chriſtliche Kirche zu ſein. Aber ſie läugnet dieſe Verbindung in dem fortwährenden göttlichen Haushalt der Bereitung unſers Heils. Ja Zwingli ſelbſt alterirt dieſes Myſterium ſogar in jenem oberſten Grunde unſers Heils, indem er die Sühne durch Chriſtus bloß dem Logos und nicht zugleich dem leidenden und ſterbenden Menſchen zuſchreibt*).

*) Nun wird auch von einem luther. Recenſ. (Kliefoth's kirchl. Zeitſchr. 1860. S. 294) zwar zugegeben, daß ich „allerdings die Differenz der reformirten

III.

Union.

Die präciſe Bezeichnung des Weſens der Union, wie ich ſie gab, als „Einigung durch Indifferenterklärung der Unterſcheidungslehren“ (zunächſt kirchliche, tiefer aber nothwendig auch religiöſe Indifferenterklärung) iſt ſchon eine Vernichtung derſelben. Deßhalb ſucht man ſich ihrer auf alle Weiſe zu erwehren; aber vergeblich.

Kirche von der lutheriſchen an einem ihrer weſentlichſten Punkte erfaßt, indem ich ſie in den antimyſteriſchen Zug ſetze“; aber doch behauptet, daß ich damit „die eigentliche Grunddifferenz des reformirten Syſtems von der lutheriſchen Kirche nicht richtig beſtimmt“ habe. Dieſe habe vielmehr ihren „eigentlichen Sitz in einer falſchen Auffaſſung über das Wirken Gottes zur Wiedergeburt und zum Heil, und dieſe falſche Auffaſſung führt auf der einen Seite eben ſo nothwendig zu den reformirten antimyſteriſchen Sätzen über die Gnadenmittel, wie ſie andrerſeits zum falſchen Prädeſtinatianismus führt.“ Oder nach einem andern Ausdruck, die Grunddifferenz beſteht in der „reinen Lehre von der Rechtfertigung“ auf lutheriſcher Seite und der „Verdunkelung und Verderbung derſelben durch die reformirten Irrthümer.“ Die „Seele der reformirten Entwicklung“ ſei deßhalb die Prädeſtinationslehre und nicht der antimyſteriſche Zug. Welches jene falſche Auffaſſung über das Wirken Gottes zum Heil ſei, wird nicht angegeben. Es iſt wohl das anderwärts Angeführte, daß Calvin die Incorporation des Menſchen in Chriſtus durch die Wirkung des h. Geiſtes, alſo die unio mystica als Anfangsmoment des Wiedergeburtsprozeſſes faßt, während die unio mystica nach lutheriſcher Lehre das Schlußmoment des Wiedergeburtsprozeſſes bildet.“ Ich habe hiegegen zur Befeſtigung meiner Darſtellung folgendes zu ſagen: Erſtens tritt an jenem solus Deus Zwingli's ein oberſtbeherrſchender Gedanke heraus, der den ſogenannten Spiritualismus (die frühere Entgegenſtellung des inneren Wortes gegen das äußere), die Prädeſtination, die Verwerfung der Sakramente, die Lehre von der Perſon Chriſti, die Kahlheit des Gottesdienſtes, die nach Demokratie gravitirende Verfaſſung, alles das zuſammen aus einem Mittelpunkte vollſtändig erklärt und von dem Zwingli ſelbſt überall die Folgerung klar und bewußt darlegt. Zweitens iſt in den reformirten Bekenntniſſen die lutheriſche Rechtfertigungslehre grundſätzlich und ohne bewußte Abweichung oder gar Entgegenſtellung gegen das lutheriſche Bekenntniß bezeugt, und haben die Reformirten, Calvin ſelbſt, kein Bedenken, in dieſem Stück die A. C. von 1530 zu unterſchreiben, und umgekehrt iſt die Prädeſtination in den wenigſten reformirten Bekenntniſſen bezeugt, und haben in den erregteſten Perioden Coryphäen der reformirten Kirche ſich geſcheut, dieſe Lehre als abſolutes Kriterium des reinen evangeliſchen Glaubens zu betrachten, z. B. die deutſchen Schweizer bei dem Bolſec'ſchen Streit. Es iſt auch nie von den Reformirten die Anerkennung der Zuſammengehörigkeit einer Kirche aus dem Grunde verſagt worden, daß ſie die Prädeſtination nicht bekennt, während lutheriſche Lehre von den Sakramenten dieſe Verſagung ſofort bewirken würde. Drittens zeigt die Geſchichte und das Leben als innerſten und kirchentrennenden Gegenſatz die antimyſteriſche Richtung. Die beiden Reformationen traten feindlich einander entgegen, als einerſeits Zwingli ſeine Prädeſtinationslehre noch gar nicht kund gegeben hatte und andrerſeits man Luther ſelbſt als Prädeſtinatianer betrachten mochte. Und auch noch heute iſt es

Man ſtellt mir in der Deutſchen Zeitſchrift (S. 227—234 und 238) entgegen, ich habe „den Lebenspunkt der Union, ihren Grundtrieb bei Seite gelaſſen", nämlich „die Sehnſucht nach der Einheit der erſcheinenden Kirche". Allein der Beweggrund (der hier Grundtrieb genannt wird) iſt doch nicht die Sache. Eben dieſe Sehnſucht, alſo den „Grundtrieb der Union" haben auch die Katholiken, die jetzt bekanntlich Gebetsvereine für die Einheit der erſcheinenden Kirche veranſtalten, und doch iſt das nicht Union. Umgekehrt iſt der Grundtrieb der Union nicht bloß und nicht überall dieſe Sehnſucht, ſondern in eben ſo reichem Maaße das Intereſſe, die lutheriſche Kirche unter die reformirte, den Luthe-

---

Thatſache, daß die gläubigſten erweckteſten Reformirten (nicht blos die Arminianer) die lutheriſche Rechtfertigungslehre, auch wenn ſie in ihrer Reinheit vorgetragen wird, nicht beſtreiten, während ſie umgekehrt die Prädeſtinationslehre aufgeben oder doch als eine offene Frage behandeln. Dagegen der antimyſteriſche Zug, die Zwingliſch-Calviniſche Lehre von den Sakramenten wird heute ebenſo nachdrücklich und ebenſo ausnahmslos von den Reformirten bekannt als zu Anfang, dieſe betrachten ſie als das heilige unveräußerliche Erbe ihrer Väter, in dieſer finden ſie die Reinheit des Evangeliums, die Vollendung der Reformation, heute wie ehedem. Dagegen habe ich der Auffaſſung meines Recenſenten entgegenzuſtellen, daß ſo mächtige weltgeſchichtliche Geſtaltungen, wie die beiden Kirchen, ihre innerſte Wurzel ſchwerlich in der Feinheit ſolcher theologiſchen Beſtimmungen, in ſolch ausgeſponnenem theologiſchen Syſtem (ob die unio mystica Anfang oder Ende des Heilsprozeſſes iſt), ſondern nur in einem mächtigen lebendigen Motiv, welches allgemein die Seelen zu ergreifen fähig iſt, haben, und daß deßhalb die Wirkung im Leben, wohin die Energie geht, auch die Probe iſt, ob die treibende Wurzel richtig erkannt worden. Ja bei den Reformatoren ſelbſt bei Luther und Calvin iſt das kaum glaublich, daß jene Divergenz über die unio mystica von Anfang an das Beſtimmende geweſen, und war ſie doch noch gar nicht vorhanden, als die beiden Reformationen bereits in bewußtem ausgebildetem Gegenſatz einander gegenüberſtanden! Wie aber endlich ſoll dieſe Divergenz den Schlüſſel geben, um die reformirte Lehre von der Perſon Chriſti, um die Kahlheit des Gottesdienſtes, um die anfängliche Geringachtung des äußeren Wortes zu erklären? — Eben dieſe Recenſion macht es mir zum Vorwurf, daß ich durch dieſen Begriff des „Antimyſteriſchen" überhaupt und daher auch für die lutheriſche Kirche die Gnadenmittel, durch welche Gott den Menſchen die Heilsgnade mittheilt, und die Cultusmittel (Choralgeſang, Orgelſpiel, Bilder und Kreuz), durch welche die ſubjektive Andacht der Menſchen erregt wird, zuſammenwerfe, wonach entweder der „Begriff des Myſteriums aufgelöſt und verflüchtigt" oder den „liturgiſchen Mitteln eine heilsökonomiſche Bedeutung zugeſchrieben" werde. Daß ich wirklich weder das Weſen der Sakramente verflüchtige noch den Cultusmitteln eine heilsökonomiſche Bedeutung zuſchreibe, iſt aus jeder Seite meiner Darſtellung erſichtlich. Fürs erſte vergleiche man z. B. Seite 150—161. Fürs letztere S. 330. Recenſent hätte eben ſo auch hinzufügen können, daß ich der Obrigkeit eine heilsökonomiſche Bedeutung zuſchreibe. — Aber auch zur Rechtfertigung meines Begriffes kann ich mich einfach auf die Logik berufen. Wenn ich nachweiſe, daß bei Zwingli Verwerfung der Sakramente, der Schlüſſelgewalt, der göttlichen Ermächtigung der Obrigkeit, der künſtleriſchen Cultusmittel aus Einem Gedanken hervorgehen, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß dieſe Dinge an ſich ſelbſt auf Einem Gedanken beruhen, Eines Weſens ſind. Ich habe nicht die Bezeichnung „antiſakramental" gebraucht, ſondern „antimyſteriſch",

ranismus unter den Philippismus unterzustecken, das Interesse, die Lehre der Vermittelungstheologie zur herrschenden in der Kirche zu machen. Ich habe auch keineswegs diesen Grundtrieb der Union bei Seite gelassen, ich habe die Sehnsucht nach solcher Einheit als Beweggrund bei den Anhängern derselben anerkannt, aber ich habe geläugnet, und muß läugnen, daß sie ihnen ausschließlich zukommt, solche Einheit ist das, was auch wir „als Ziel erkennen und erstreben". Das Eigenthümliche der Union ist nur, daß sie dieses Ziel auch ohne die „göttliche Herausstellung der Wahrheit" durch „menschliche Gleichgültigerklärung der Unterschiede" erreichen zu können vermeint.

Man setzt mir ferner eine andere Begriffsbestimmung der Union entgegen, sie sei die „Einigung der lutherischen und reformirten Kirche auf Grund der Gemeinsamkeit ihrer Bekenntnisse" (233). Das aber ist keine hinreichende, ist keine zutreffende Bezeichnung der Union, da notorisch eine solche „Gemeinsamkeit ihrer Bekenntnisse" eben nicht besteht, sondern diese Bekenntnisse sich vielfach entgegengesetzt sind. Aus dieser Begriffsbestimmung kann Niemand entnehmen, wie es denn gemacht wird, daß die Kirchen trotz dieser Entgegensetzung dennoch eins werden sollen. Diese Begriffsbestimmung hat entweder gar keinen Sinn, oder sie enthält stillschweigend das, was ich ausdrücke, daß man das, was an den Bekenntnissen nicht gemeinsam ist, bei Seite setzt d. h. für indifferent erklärt. Uebrigens ist die Gemeinsamkeit der Bekenntnisse auch in meiner Definition stillschweigend mit enthalten, und widerstreitet es derselben gar nicht, sie auch ausdrücklich in ihr aufzunehmen. Sage man: die Union ist die Einigung der beiden Kirchen auf Grund des Gemeinsamen in ihren Bekenntnissen (nicht: „der Gemeinsamkeit ihrer Bekenntnisse" das ist eine Unwahrheit) mittelst Indifferenziirung ihrer Unterscheidungslehren — so ist das nicht im Geringsten abweichend von meiner Begriffsbestimmung. Aber immer bleibt der Nachdruck auf der Indifferen-

---

und danach auch antimysteriſch nicht im technischen Sinne verstanden, wonach Mysterium und Sakrament dasselbe, sondern im vulgären Sinn, als die Widersetzung gegen alles in der Creatur liegende Wunderbar-Geheimnißvolle. Nicht bloß die Cultusmittel, sondern auch das geistliche Amt und die Obrigkeit sind wesentlich verschieden von den Gnadenmitteln, und alles das ist wieder unter sich selbst sehr verschieden. Selbst die Absolution, wenn gleich ein Segen auf sie gelegt ist, ist doch kein Gnadenmittel ähnlich Taufe und Abendmahl. Allein alles das hat doch den gemeinsamen Zug, daß es über dem Begreiflichen liegt, daß in ihm eine Verbindung geistlicher Macht und Wirkung mit einem irdischen Vorgang liegt, und ein creatürliches Daseyn göttliche Wirkung trägt, und gegen diesen Zug geht die Grundanschauung Zwingli's an. Möge man eine andere Bezeichnung dafür finden als „antimysteriſch", in verbis simus faciles. Ein Gemeinsames in der Sache liegt hier unter, und die Bezeichnung dürfte schon deßhalb angemessen seyn, weil das Sakrament in Art und Grad Gipfel und Fülle solcher übernatürlichen Wirkung ist.

zirung, diese ist das specifische Mittel, durch welche die Union des 19. Jahrhunderts die Einheit der Kirchen zu erreichen sucht, während durch die ganze Geschichte der Christenheit die Confessionen die Einigung durch Herausstellung der Wahrheit zu erreichen suchten, und eine Einigung ohne das ablehnten.

Wenn ferner „nach Bunsen" behauptet wird, das Wesen der Union sei es, daß sie den Glauben an das Gemeinsame verstärke, das Bewußtseyn der Grundanschauung des Protestantismus stärke, so wäre das, auch wenn es richtig wäre, doch immer nur eine Ansicht von der Wirkung der Union, nicht aber Bestimmung ihres Wesens. Allein diese Behauptung schlägt aller Thatsache ins Angesicht. Man sehe auf die Jahrhunderte des unversehrten lutherischen (und ich sage auch reformirten) Kirchenbestandes, man sehe auf die rein lutherischen Bekenner zu unserer Zeit, und vergleiche damit den Zustand unter der Union, wo der Glaube an die gemeinsame evangelische Heilslehre stärker, fester, lebendiger ist. Als Wirkung der Union hat sich bis jetzt nirgend eine Verstärkung dieses Glaubens, wohl aber ganz gewöhnlich Verschwommenheit und Verwischung der Gränze gegen den Unglauben gezeigt, und diese Wirkung ist ganz natürlich. Denn wenn diese aufs tiefste erkannten Wahrheiten eigenmächtig für indifferent erklärt werden, warum nicht auch die andern?

Welch' ein Gedanke ist es aber vollends, wenn ebendaselbst, um meine Definition der Union zu widerlegen, als Gegenstück eine Definition der lutherischen Confession gegeben wird, sie sei „das Sich-Abschließen der lutherischen Kirche gegen die reformirte mittelst Vernachlässigung der gemeinsamen Lehren." Schon der stumpfste Verstand müßte doch fragen: warum denn grade ein Abschließen gegen die reformirte Kirche und nicht eben so gegen die katholische, und gegen die Wiedertäufer und gegen die Quäker u. s. w.? Aber in der That ist doch das Wesen der lutherischen Confession lediglich ihr positives durchgebildetes Bekenntniß und nicht ihre Abschließung gegen Calvinismus, Katholicismus u. s. w. Letztere ist nur eine Folge, und die lutherische Confession wäre was sie ist, auch wenn es keinen Calvinismus und Katholicismus gäbe, während die Union ihrem Begriff nach das Negiren, Indifferenterklären der Unterscheidungslehren ist, und ohne das gar nicht gedacht werden kann. Die lutherische Confession ist eben etwas Positives, ist Setzen einer Wahrheit, die Union ist etwas Negatives, ist Unwesentlicherklären einer Wahrheit. Darum paßt diese angebliche Gegendefinition durchaus nicht. — So ist es denn auch eine falsche Entgegnung (gegen S. 1), daß ebensowenig jeder wisse, was lutherisches Bekenntniß oder lutherische Kirche sei, als jeder wisse, was Union sei (827). Dies soll durch die Streitigkeiten zwischen Philippi und Hofmann, durch die Streitigkeiten über den Amtsbegriff bewiesen werden. Allein daß man über dies

und jenes ſtreitet, ob es dem lutheriſchen Bekenntniß entſpreche, hebt doch nicht auf, daß feſtſteht, was das lutheriſche Bekenntniß an ſich iſt. Es iſt auch in der katholiſchen Kirche bis jetzt Streit geweſen über die unbefleckte Empfängniß der Maria, iſt noch Streit über die perſönliche Unfehlbarkeit des Pabſtes, und dennoch weiß wohl jeder, was katholiſches Bekenntniß und katholiſche Kirche ſei. Dagegen bezüglich der Union iſt nicht blos ſtreitig, ob das oder jenes der Union entſpreche, ſondern was überhaupt Union iſt. Die Union Friedrich Wilhelm III., die Union der Rheinpfalz, die Union nach Nitzſch und Müller, die Union nach der proteſtantiſchen Kirchenzeitung ſind völlig verſchiedene Dinge, und wenn Union das eine iſt, iſt ſie das andere nicht.

Aehnlich wie die deutſche Zeitſchrift ſtellt mir Schweizer in der Proteſtantiſchen Kirchenzeitung (S. 642/3) eine andere Bezeichnung des Weſens der Union entgegen. Sie ſei das „Wahrheitsſuchen in Liebe", ſei „ein Zuſammenfaſſen beider Typen im Vertrauen auf die weiter werdende Ausgleichung", ſie „ruhe grade auf Glauben, auf dem Vertrauen auf die Macht der Wahrheit und der Liebe", und ſei darum in den älteren Unionsverſuchen grade das geweſen, was in dem gegenwärtigen. Daß hier nichts ausgerichtet iſt mit den Phraſen von Liebe und von Vertrauen auf Wahrheit, die ja eben ſo gut auf das Verhältniß zum Judenthum, zum Mohamedanismus, Unitarismus angewendet werden könnten, iſt doch wohl längſt ausgemacht. Iſt denn aber mit dieſem „Wahrheitsſuchen" nicht eben eine feſte und ſicher erkannte Wahrheit aufgegeben oder in Zweifel geſtellt, und ſind nicht die älteren Unionsverſuche grade daran geſcheitert, daß man nach Gewiſſen die Wahrheiten, von denen man durchdrungen war, nicht aufgeben, nicht erſt aufs „Suchen" ſtellen konnte? Die Wahrheit außer der Lehre der beiden Confeſſionen ſuchen, heißt eben dieſe für indifferent erklären. Zuletzt rückt aber Schweizer mit einer ganz andern Auffaſſung der Union heraus, ihr Weſen und ihr Unterſchied von älteren Unionsverſuchen ſei es, daß das Lehrſyſtem nicht mehr als die eigentliche Grundlage des kirchlichen Lebens betrachtet wird, ſondern als etwas ſelbſt erſt abgeleitetes, und zwar abgeleitet aus der lebendigen Frömmigkeit, daß „der primäre Werth der Lehre zu einem ſekundären Werth herabgeſetzt iſt." Wenn Schweizer hierbei die wiſſenſchaftlich ſchwache und von der ganzen gläubigen Chriſtenheit abgelehnte Auffaſſung der Religion, daß ſie nicht in Gottes Offenbarung, ſondern im menſchlichen Abhängigkeitsgefühl ihr Weſen habe, zu Grunde legt, ſo will ich mit ihm darüber nicht rechten. Auch will ich nur gelegentlich Akt davon nehmen, daß hier die Union wieder einen ganz anderen „Grundtrieb" hat als nach der deutſchen Zeitſchrift und nach Stier, nicht die Einheit der Kirche ſondern die Beſeitigung der Dogmen. Allein zu entgegnen habe ich, daß mit dieſer Be-

griffsbestimmung Schweizers nur die Union getroffen ist, welche die Schleiermacher'sche Schule, welche die protestantische Kirchenzeitung erstrebt, nicht aber die Union, wie sie ein weltgeschichtliches Ereigniß ist, namentlich nicht die Union, wie sie in Preußen durch Friedrich Wilhelm III. eingeführt ist. Denn in allen amtlichen Aussprüchen dieser letzten Union findet sich nichts von diesem bloß sekundären Werth der Lehre überhaupt, sondern die Lehre und die Bekenntnisse, welche sie darstellen, bleiben in ihrem alten Ansehen, und bloß den Unterscheidungslehren wird ein sekundärer Werth im Unterschiede der gemeinsamen Lehre zuerkannt.

Dies über den Begriff der Union. Meine ganze Stellung zur Union und Confession, und damit den ganzen Erfolg meines Buches versucht Herr Dr. Stier (in seinem Referat im Unionsvereine zu Halle s. deutsche Zeitschrift Nr. 42 und 43) zu vernichten durch den Nachweis, daß dieselbe durch und durch voll Widerspruchs sei. Dieser Versuch ist allerdings das Großartigste, das unternommen werden konnte. Zu seinem Gelingen fehlt nur das eine, daß von allen den behaupteten Widersprüchen nicht eine Spur, ja auch nicht ein Schein besteht. Ich wähle mir zur Widerlegung nicht Beispiele aus, sondern folge strenge dem Gange des Referats selbst:

> Stahl behauptet nachzuweisen „die göttliche Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses, den religiösen Werth seiner unterscheidenden Lehren, der keine Gleichgeltung entgegengesetzter Lehren zuläßt" (S. V.). Doch sofort auf der folgenden Seite wird anerkannt: „daß die weckende Predigt, das wunderthätige Gebet, die treue Seelsorge, die Liebe, die das Verlorne sucht, die Heiligung, die durch ihr Beispiel hinreißt, noch von höherem Werth und jetzt für Gewinnung der entfremdeten Masse noch mehr Noth sind, als das lutherische Kirchthum."

Aber warum verschweigt Herr Stier seinen Zuhörern die sofort darauf folgenden Worte, welche allen Schein des Widerspruchs lösen: „Allein das alles wird nicht im geringsten gehindert durch das lutherische Kirchthum und wird nicht im geringsten gefördert durch dessen Zerstörung.... und das lutherische Kirchthum giebt (dem allen) die Gediegenheit, die Fülle, die Leitung daß nicht die Gaben Gottes für Abwege gebraucht werden, und giebt ihnen eine Bürgschaft der Nachhaltigkeit...." und warum verschweigt er seinen Zuhörern, daß S. 354. 5 dieser angebliche Widerspruch als Einwand ex professo behandelt und gelöst wird?

> Voran heißt es: „die Kirche des reinen Wortes kann nicht untergehen" (S. XII.). Späterhin aber: „Wir vertreten nicht die Kirche der alten Orthodoxie, da wir die lutherische Kirche vertreten. Jene ist wirklich nicht unser

Ideal. Wir stehen in den entscheidendsten Stücken anders als sie (S. 439).

Aber diese entscheidendsten (d. i. sehr entscheidenden) Stücke werden S. 439 genau angeführt, und erhellt daraus, daß sie nicht die Lehre betreffen, sondern bloß die Stellung zu den Reformirten abgesehen von der Lehre und die Stellung zu den Pietisten und die kirchenregimentliche Haltung gegen abweichende Lehre. Mit dem allen wird also die Bezeichnung „Kirche des reinen Wortes" nicht alterirt, ihr nicht im geringsten widersprochen.

Ja sogar: nur der (subjektive) Glaube sei „das Entscheidende für das Heil der Seele, sei göttlich unwandelbar, die Institution aber (der Kirche mit ihrem objektiven Glauben) sei auf Grund ihrer unwandelbaren Principien der freien menschlichen Gestaltung überlassen (286).

Hier ist nun schon eine thatsächlich unwahre Darstellung meiner Lehre. Daß der objektive Glaube der Kirche wandelbar und der freien menschlichen Gestaltung überlassen sei, habe ich nirgends gesagt und ist nie in meinen Sinn gekommen, der objektive Glaube ist vielmehr grade das Erste in diesen „unwandelbaren Principien der Institution." Das aber ist kein Widerspruch, daß der (subjektive) Glaube das Entscheidende für das Seelenheil ist, und dennoch die Reinheit der (objektiven) Lehre der Kirche von unbedingtem Werth und sie nicht trüben zu lassen eine unbedingte Pflicht ist. Welcher evangelische Christ hat je geläugnet, daß der (subjektive) Glaube das Entscheidende für das Seelenheil ist, und müssen darum etwa alle evangelischen Christen, wenn sie nicht sich selbst widersprechen wollen, dem Stier'schen radikalen Sturm gegen das Bekenntniß beitreten? Es ist nicht ein Widerspruch zwischen diesen beiden Stücken, sondern es ist nur eine Meinung unionistischer Beschränktheit, daß, wenn die Entscheidung des Heils im subjektiven Glauben liegt, man mit der (objektiven) Lehre umgehen könne, wie man wolle. Aber auch hierin habe ich den Einwand des Widerspruchs ex professo beleuchtet und widerlegt (S. 339), und auch das wird wieder von Herrn Stier klüglich verschwiegen.

Zugestanden ist: „daß die Uebereinstimmung unter den christlichen Confessionen unendlich größer sei als ihre Abweichung; dies müsse doch bewirken, daß auch die Anziehung unter ihnen ungleich mächtiger sei als die Abstoßung." Endlich gelte das „noch in ganz anderer Art für das Verhältniß zur reformirten Kirche, die auf die höchste Frage: was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? genau dieselbe Antwort gebe" (S. 435). Ferner: „Unter den beiden evangelischen Kirchen ist ein Consensus über die Heilsordnung nach ihrer innerlichen Seite, die Stellung der Seele zu Gott und Gottes

zur Seele, daher über die ewigen Werthe im Reiche Gottes" (S. 50). Dennoch wiederum sind nicht nur Luther und Zwingli ganz verschieden geartete Leute, sondern es sind zwei Reformationen, jede in ganz anderem Geist, aus ganz anderem Princip; „zwei Reformationen im Ganzen und Innersten verschiedener Art! Der Abendmahlsstreit ist nur das Symptom des tiefern und allgemeinern Gegensatzes; ganz unpassend ist es deßhalb von einer Trennung der evangelischen Kirche zu sprechen, es war niemals eine Einheit" (64).

Es ist kein Widerspruch, daß der Consensus unendlich größer als der Dissensus, und daß es dennoch nicht erlaubt ist, den Dissensus für indifferent zu erklären, zu uniren. Auch zu den Katholiken ist der Consensus in der Erlösung durch Christus unendlich größer als der Streit über Pabst und Messe u. s. w., und dennoch wird Herr Stier vor der Union mit den Katholiken zurückschrecken. — Es ist kein Widerspruch, daß der Consensus zur reformirten Kirche „noch ganz anderer Art ist", und daß dennoch Luther und Zwingli ganz verschieden geartete Leute, ihre Reformationen von ganz anderem Geiste waren, indem eben die „schweizerische Reformation (durch Calvin) sich jene tieferen religiösen Beweggründe und Lehren der deutschen aneignete, und so ein breiter Grund der Gemeinschaft gewonnen wurde." Diese eben daselbst (S. 64) stehenden Worte und die gesammte Ausführung, wie durch Calvin erst ein Consensus begründet wurde (S. 46. 50. 51), verschweigt wieder Stier klüglich, und ebenso verschweigt er, daß auf der andern Seite wieder der Hervorhebung des Consensus nicht minder die Herausstellung des Dissensus (51) folgt. Durch solches Weglassen der entscheidendsten Stücke aus einer Darstellung ist es freilich ein geringes Kunststück, die grellsten Widersprüche hervorzubringen.

Von dem so stark anerkannten Consensus heißt es dennoch: „wie unklar und unsicher ist dieser Consensus (auf den verpflichtet werden soll)! Noch ist er nicht herausgestellt!" (S. 495).

Dieser Widerspruch hebt sich dadurch, daß fürs erste hier von Consensus in der Anwendung auf die Verpflichtung der Geistlichen die Rede ist, und es doch etwas ganz anderes ist, den Consensus im Glauben der Confessionen anzuerkennen und die Verpflichtung auf einen nicht herausgestellten Consensus aufzulegen und zu übernehmen, und daß fürs andere hier von Consensus auch bezüglich der Unterscheidungslehren die Rede ist, für welche ihn ja die Unionisten auch bis zu gewissem Umfange behaupten. Das beweisen die Worte: „wer wird uns den Consensus zwischen der Prädestination und der allgemeinen Gnadenwahl aufzeigen?"

Einmal wird gesagt: Zwingli..... „verkündigte nicht,

was jetzt beide (Kirchen) als evangelische Lehre bekennen (S. 23), sonderlich niemals die Rechtfertigung aus dem Glauben" (S. 27). Dennoch wird auf Zwingli zurückgegangen, um die jetzige reformirte Kirche zu verwerfen. Abermals heißt es: „Die ganze reformirte Kirche steht nicht auf Zwingli, sondern auf Calvin" (S. 45). Letzterer „hat, die Streitpunkte abgerechnet, den Zwingli'schen Lehrbegriff aus der reformirten Kirche verdrängt" (S. 47). Dennoch aber ist kein Consensus herzustellen, keine Union möglich.

Es gehört wirklich eine Anstrengung dazu, um zu begreifen, wie das jemandem als ein Widerspruch vorkommen kann, daß Calvin in einer Reihe von Lehren Luther gefolgt ist, in einer andern Reihe auf Zwingli verblieben ist, daß deßhalb bezüglich jener Lehren ein Consensus besteht, bezüglich dieser „kein Consensus herzustellen", im Ganzen also „keine Union möglich" ist. Die zwei Wörtlein, welche Herr Stier selbst von mir anführt, „die Streitpunkte abgerechnet", hätten ihn doch vor seiner Verwunderung, daß dennoch kein Consensus herzustellen, bewahren müssen.

Stahl will die Bande innerer Gemeinschaft zunächst und am meisten zur calvinisch-reformirten Kirche, sodann zur gesammten Christenheit bewahrt bleiben lassen (S. VII). Er versichert dabei: „Fremd ist mir jede confessionelle Verengung und Abschließung." Er will sogar „alle Confessionen zu einer Gemeinschaft der Vertheidigung auffordern" wider den Unglauben und sagt: „wie dürfte vollends der Streit zwischen Lutheranern und Reformirten jetzt noch irgendwie in den Vordergrund treten?" (S. 432). Und doch tritt sein Streitbuch scharf auf den Plan wider die Union anstatt wider den Unglauben.

Eine Unwahrheit ist schon der Ausdruck „anstatt wider den Unglauben". Ich stand und ich stehe überall auf dem Plan wider den Unglauben, und selbst dieses Streitbuch stellt jeden Gegensatz in sein rechtes Maaß. Der Streit wider den Unglauben steht mir überall in dem Vordergrund. Aber daraus folgt nicht, daß man sich die Union gefallen lassen müsse, weil sie doch immer besser als der Unglaube ist, und folgt nicht, daß, wenn unsere unionistischen Gegner uns gegen göttliche Wahrheit und gegen menschliches Recht unsere Kirche zu nehmen suchen, wir dem ruhig zusehen müssen, weil sie doch auch wenigstens bis zu gewissem Grade gegen den Unglauben kämpfen. Wir können den Vorwurf zurückgeben: wenn der Kampf gegen den Unglauben so in den Vordergrund treten muß, so laßt ab von eurem Streit wider unsere lutherische Beschränktheit, gewährt uns unsere Kirche, an der wir nach unserer Schwäche hängen, und richtet eure Be-

ſtrebungen ſtatt auf euer Unionsideal vielmehr auf den gemeinſamen Kampf wider den Unglauben. Das beachtet natürlich Herr Stier überall nicht, daß alles, was er aus meinen Sätzen gegen mich für die Union mit den Reformirten folgert, eben ſo gut gegen ihn für die Union mit den Katholiken folgen würde. Aus dem Satze, daß der Kampf gegen den Unglauben in den Vordergrund treten muß, kann entweder jene Union nicht gefolgert werden, oder es kann auch dieſe gefolgert werden.

In dieſer Art geht der vermeintliche Nachweis der Widerſprüche fort. Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß den gläubigen Reformirten das Heil gewiß iſt, und daß die Lehren, welche die Reformirten läugnen, auf das Seelenheil mehr oder minder von Einfluß ſind. (Spricht vielleicht Herr Stier den gläubigen Katholiken das Seelenheil ab, oder ſchreibt er ihren abweichenden Lehren keinen Einfluß auf das Seelenheil zu?). Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß ich der reformirten Kirche hohe Vorzüge zuſchreibe, und dennoch einen Irrthum, der ſich durch ihre Lehre durchzieht, behaupte. Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß ich behaupte, es ſollen die Confeſſionen ſich gegenſeitig mit ihrem Geiſt durchdringen und berichtigen (nämlich in dem, was ihre Eigenthümlichkeit und Gabe, nicht in dem, was ihr Lehrgegenſatz iſt), und dennoch die Union (in dem Lehrgegenſatz) beſtreite. Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß ich behaupte, die Concordienformel enthalte weſentliche Glaubenswahrheiten, beſonders im Gegenſatze zur reformirten Lehre, und dennoch wieder behaupte, daß die Concordienformel vielfach über das Maaß kirchlichen Bekenntniſſes hinaus gehe und Theologie enthalte. (Ich hätte alſo, um in keinen Widerſpruch zu gerathen, entweder ſagen müſſen: Die Concordienformel enthält nichts als Glaubensſubſtanz, — oder ſagen müſſen: Die Concordienformel enthält nichts als Theologoumena.) Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß ich vor der Gefahr warne, daß die lutheriſche Kirche ſatt werde, und nicht erkenne, was ihr mangelt, und dennoch die Union nicht wolle. (Als wenn gerade die Union mit den Reformirten und ſie allein das gewährte, was ihr mangelt, als wenn ich die Lehrbeſtimmungen Calvins über Prädeſtination, Abendmahl u. ſ. w. für dasjenige ausgegeben hätte, was der lutheriſchen Kirche mangelt!) Es ſoll ein Widerſpruch ſeyn, daß bei der Wiedererweckung des Glaubens in unſern Tagen „Gott gleichſam auf eine Weile von ſeiner bisherigen Führung durch die Kirchen abgebrochen, und von Perſon zu Perſon in den Seelen ſich kund gegeben," und daß jetzt, wo es aus der Erweckung einzelner Seelen wieder zum Bau und zur Belebung der Kirchen gekommen iſt, Gott uns „nicht die Gabe verliehen die Irrthümer und Unklarheiten zu beſeitigen, durch welche die abgeſonderten Kirchenbildungen wurden", und es deßhalb

seinen Wegen vorgreifen heißt, die Einigung der Kirchen zu unternehmen.

Alle tiefere Erkenntniß, alle wahre Erforschung des göttlichen Heilshaushaltes enthält solche Gegensätze oder vielmehr Doppelpole, solche zur Einheit bestimmten aber im menschlichen Leben vielfach auseinanderfallende Faktoren, wie sie Herrn Stier als Widersprüche erscheinen. Die Entscheidung des Heils in dem glimmenden Fünklein der Seele, das gar kein Glaubensartikel ist, und die reiche durchgebildete Lehre, welche Gott geoffenbart, und deren reine Bewahrung der Kirche aufgetragen ist — die Seligkeit des Individuums als höchstes Ziel, und dennoch der Werth und die Nothwendigkeit der organischen Institution der Kirche — die Treue und Liebe gegen die eigene Confession und Kirche, und dennoch die Erhebung über sie in dem Bande zu Gott und zu der ganzen ökumenischen Christenheit — die Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Bekenntnißschriften, und dennoch das offene Auge auch für ihre Mängel — das sind Gegensätze, die auf Erden ungelöst, ungeeinigt bestehen, aber nicht Widersprüche, und will man das eine oder das andere an solchem Gegensatz aufgeben, so giebt man einen wesentlichen Theil der Wahrheit auf. Die Schriften eines Nikolai, Krug u. s. w. sind von solchen Widersprüchen frei, sie mögen die Probe des Herrn Stier bestehen. Aber in den Schriften eines Augustinus, eines Luther wimmelt es überall von solchen Widersprüchen. Ja was Herrn Stier eigentlich als der Widerspruch schlechthin in meinem Buche erscheint, was er als das eine Thema in verschiedenen Variationen abspielt, ist nichts anders als der Widerspruch, welcher das Fundament der Reformation, das Fundament des ganzen Protestantismus bildet, nämlich daß allein der (subjektive) Glaube das Seelenheil entscheidet, und dennoch die Kirche die Gemeinschaft in der (objektiv) reinen Lehre des Evangeliums und richtigen Verwaltung der Sakramente ist. Das sola fide und dennoch ubi recte evangelium docetur. Welch ein Widerspruch, muß Stier sagen, daß der Glaube (und nicht die reine Lehre) selig macht, und dennoch die reine Lehre zum Wesen der Kirche gehören soll, und dennoch falsche Lehre (obwohl auch bei ihr Glauben und Seligkeit möglich ist) nicht geduldet werden soll. Und Herr Stier sagt das wirklich. Seine ganze Stellung ist die, daß er die Kirche der Reformation von diesem Widerspruch befreien will, daß er die eine Seite, das ubi evangelium recte docetur aufgiebt (daher sein Sturm gegen die Bekenntnisse), und bloß die andere, den subjektiven Glauben übrig behält. Ja die ganze Union hat in größerem oder geringerem Grade diese Stellung. Der Widerspruch der Reformation ist aber eben die Wahrheit in ihrer Fülle und Tiefe, und die Befreiung von diesem Widerspruch ist nichts anders als Verflachung und Verirrung.

Aber noch mehr! Die heilige Schrift selbst ist voll von Widersprüchen dieser Art. Da heißt es: „Wer nicht wider uns ist, ist für uns," und dann wieder das Gegentheil: „wer nicht für uns ist, ist wider uns." — „Seyd gehorsam der Obrigkeit" und hinwiederum „ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen." — „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?" und hinwiederum „Sohn siehe das ist deine Mutter" und „die Gebenedeyete unter den Weibern." — „Ihr sollt das Unkraut nicht aus dem Waizen jäten" und hinwiederum „ihr sollt den, der Aergerniß giebt, ausstoßen unter die Heiden und Sünder." — „Wer da glaubet, der wird selig" und hinwiederum „wer die Hungrigen speist und die Nakten kleidet" wird selig. — Ja ist es nicht ein logischer Widerspruch, daß es heißt: Wer da nicht glaubt, wird verdammt, und dagegen: wer da glaubt und getauft wird, wird selig! und so unzähliges. Nach allem diesem wäre es kein gutes Zeugniß für mein Buch, wenn Herr Dr. Stier keine Widersprüche solcher Art in ihm gefunden hätte.*)

Im Allgemeinen ist es eine Täuschung, der meine unionistischen Gegner sich hingeben, daß dieses Buch „der Union nützen und wider eigenes Erwarten beruhigend wirken" werde, in Folge der Anerkennung der reformirten Kirche, des Zugeständnisses innerer Gemeinschaft, der „Erschütterung der Mauerfestigkeit" des lutherischen Bekenntnisses. Vorerst ist das alles nicht gegen „mein Erwarten" und Absicht. Ich bin kein Partheistreiter, die volle göttliche Wahrheit und die volle Verwirklichung des Reiches Gottes sind mein höchstes Ziel und Maaß, und ich streite für meine Confession und Kirche nur zu diesem Ziel und daher nur nach diesem Maaße. Sodann aber wird der Erfolg meiner Ausführungen sicher nicht eine Befestigung der Union seyn. Die vermeintlichen Zugeständnisse werden den Erfolg des Buches nicht mindern, sondern erhöhen. Denn es sind in der That nicht Zugeständnisse an die Union, sondern Zeugnisse für die Wahrheit, welche eben deßhalb die wahre Sache unserer lutherischen Kirche nur fördern können. Es ist die falsche Voraussetzung der Unionisten, daß alle Freiheit, Milde, Innerlichkeit, Lebendigkeit in Pacht des Unionismus stehe, und die Anhänger der lutherischen Kirche mehr oder weniger den Typus von Heßhusius und Calov haben müßten. Grade daß wir von diesem Typus nichts haben, daß wir die Innerlichkeit des Glaubenslebens mit derselben, ja, wie ich behaupte, mit noch mehr Klarheit, Wärme und Tiefe vertreten als die Unionisten, das ist unsere Stärke gegen die Union. Wir fassen die beiden Pole — innerste Glaubensentscheidung der

*) Ein wirklicher Widerspruch ist in meinem Buche, das ist der zwischen meinem lutherischen Bekenntniß und unserer landeskirchlichen Existenz. Aber das ist kein Widerspruch in meiner Auffassung, sondern in unserer Lage.

Seele, die gar keine Lehre ist, und Lehre der Kirche — in ihrer Fülle und Kraft, und stellen nicht als rechte Mitte eine Halbheit zwischen beiden an einer Lehrverdünnung (Fundamentallehre, Consensus), die zu wenig für den Beruf der Kirche, zu viel für die Bedingung der Seligkeit der Einzelnen ist. Wir halten nicht blind an dem Bekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts, gleich als könnte Menschenwerk unfehlbar seyn; aber diese bestimmten Lehren, um die es sich handelt, bezeugen wir nach der h. Schrift und aus Seelenerfahrung mit unserer ganzen Persönlichkeit. Gerade darauf, daß ich keinen falschen Eifer, keine Ungerechtigkeit und Feindseligkeit gegen die Reformirten, keine Uebertreibung des Gegensatzes und seines Werthes, keinen falschen Glauben an die Mauerfestigkeit des lutherischen Bekenntnisses habe, gerade darauf setze ich meine Beruhigung, daß dieses Buch nicht beruhigend für die erstrebte Union, sondern mit ein Keil in dieselbe seyn soll, über den sie auch durch die Gewaltmittel, auf die man rechnet, nicht wieder geschlossen werden kann.

IV.

Preußische Landeskirche.

In diesem Stücke werde ich besonders von Lutherischen Bekenntnißgenossen in der Separation oder außer Preußen angefochten.

Es ist eine seltsame Auffassung, daß mein Buch zu dem Zwecke geschrieben sei, „mein Verbleiben in der evangelischen Landeskirche zu rechtfertigen", und daß ich der Ausführung hierüber im vierten Buche eine „breite Basis" an den drei ersten Büchern gegeben. (Kirchenblatt für die evangelisch lutherische Gemeinden. 1859. Zeitschrift für Protest. und Kirche. 1860.) Zu dieser Auffassung habe ich keine Veranlassung gegeben. Ihr widerspricht die Vorrede, ihr widerspricht die gesammte Ausführung. Um mein Verbleiben in der Landeskirche zu rechtfertigen, würde ich in der That nicht einmal eine Broschüre, viel weniger ein Buch geschrieben haben. Nicht Rechtfertigung meines Verbleibens unter der Union, sondern Rechtfertigung meines Widerstandes gegen die Union und Kräftigung dieses Widerstandes ist der Zweck des Buches. Nicht sind die drei ersten Bücher als Basis des vierten geschrieben, sondern das vierte ist als unentbehrliche Ergänzung der drei ersten geschrieben. Das Hauptgewicht liegt auf jenen, und liegt in diesem selbst wieder nicht auf der Rechtfertigung der nicht ausgetretenen Lutheraner im 2. und 3. Kap., sondern auf den Forderungen an das Kirchenregiment im 4. und 5. Kap. — Indessen ein Theil meiner lutherischen Bekenntnißgenossen betrachtet die Frage des Verbleibens oder Ausscheidens als die Hauptsache, und sie tadeln es, daß ich mich nicht für das

letztere, sondern für eine Transaction mit der Union, wie sie es ansehen, entscheide, ja tadeln es um so mehr, als ich in der vorausgegangenen Ausführung gerade so klar und scharf den Gegensatz der Confessionen und die Unzulässigkeit der Union herausgestellt habe.

Daß der Zustand, in welchen zu willigen ich empfehle, kein vollbefriedigender, kein kirchlich normaler und consequenter ist, das einzusehen, habe ich wohl noch kirchenrechtliche Begriffe genug. Aber es kommt darauf an, ob diese Incorrectheit nicht das geringere Uebel sey gegenüber der Abtrennung, und kommt darauf an, daß dieselbe nur nicht eine Verleugnung oder eine Gefährdung des lutherischen Bekenntnisses enthalte, und dieses glaube ich mit Recht verneint zu haben.

Es liegt keine Verläugnung des Bekenntnisses in der Abendmahlsgemeinschaft, wie ich sie als zulässig erachte: da der (objectiv-) lutherische Character des Abendmahls bekundet ist durch die Spendeformel, durch den bekennenden Geistlichen und die in ihrer Einheit bekennende Gemeinde, da die Reformirten nicht als solche und unbedingt zugelassen, die ausgesprochenen Gegner der lutherischen Lehre abgehalten werden sollen, die Theilnahme seelsorgerisch nicht angerathen werden soll außer aus bestimmten Gründen (z. B. Mangel einer reformirten Gemeinde am Orte, Familienband S. 516). Es liegt um so weniger darin eine Verläugnung des Bekenntnisses, als in unserm Zustand überhaupt geringe kirchliche Sittenzucht und noch geringere Lehrzucht besteht, und als in Preußen dies nicht entgegen einer bisherigen Sonderung des Abendmahls, sondern einer seit vierzig Jahren üblich gewordenen Vermischung desselben vertheidigt wird. Jedenfalls ist die Vereinbarkeit dieser Zugeständnisse mit dem lutherischen Bekenntniß eine casuistische Frage — „für Nothfälle“ (in articulo mortis?) hat selbst das Blatt der Separirten nichts dagegen —, und ich kann auf solche casuistische Frage nicht, wie meine gegnerischen Freunde, so alles Gewicht legen, sie nicht als das Centrum aller kirchlichen Interessen und alles kirchlichen Bestandes ansehen, und kann es nicht für die Blüthe des kirchlichen Zustandes ansehen, wenn alle Bestrebungen gewissermaßen in dieser Frage aufgehen. (530).

Es liegt keine Gefährdung des Bekenntnisses in dem gemeinsamen Kirchenregiment, wie ich es für zulässig erkläre: da die confessionelle Vorfrage durch die Männer der Confession, die es wirklich sind, entschieden werden, und dem Kirchenregiment die Fürsorge für die Confession von Amtswegen obliegen soll. Diese Fürsorge von Amtswegen ist es, was die Unionstendenz immer umging nnd verschwieg, was sie namentlich verschwieg, als den schlesischen Lutheranern Gestattung ihres Bekenntnisses und ihrer Formulare angeboten ward. Diese Fürsorge von Amtswegen ist es, auf welche ich in Wort und That

immer den ganzen Nachdruck legte, was den Mittelpunkt meines Programms bildete. Würde dieſe gewährt, und ernſtlich gewährt durch Berufung der geeigneten Männer in die Behörden, ſo wäre das lutheriſche Bekenntniß für die Zukunft verbürgt, und dürfte keineswegs geſagt werden, daß eine lutheriſche Gemeinde „unter ſolchem Kirchenregiment ihr Leben friſten könne.“ (Neues Zeitbl. 1859.) Allerdings liegt auch in ſo geſtaltetem gemeinſamen Kirchenregiment die Bekundung einer Baſis gemeinſamen Bekenntniſſes, eines Conſenſus — ohne ſolchen iſt „einheitlicher Organismus“ nicht denkbar. Aber ein ſolcher Conſenſus in beſtimmtem Umfang beſteht wirklich, und die Anerkennung und Bekundungdeſſelben halte ich für erlaubt, wenn anders zu gleicher Zeit ebenſo beſtimmt der Diſſenſus bekundet wird (S. 436. u. 37.) wie hier durch die Theilung des Kirchenregiments vom innerſten Centrum aus in die Confeſſionen geſchieht. Oder war etwa auch ſchon das Corpus Evangelicorum die Todſünde der Union?

Es liegt keine Verletzung des Bekenntniſſes darin, daß „der lutheriſche Theil mitwirkt“ in der amtlichen Fürſorge auch für das reformirte Bekenntniß. (498). Wohl hat es einigen Schein, wenn geſagt wird: „Was ich als Menſch und Chriſt verwerfe, bekämpfe, das kann ich als Oberkirchenrath ſchützen und vertheidigen, und kann alſo in der Kirche Gottes mit zweierlei Maaß und Gewicht meſſen und zweierlei Rede führen. Ich kann im Namen und auf Befehl Gottes ein Amt verwalten, welches ich wider Gottes Befehl zur Verkleinerung ſeines Namens gebrauche.“ (N. Zeitbl. S. 219). Vor allem iſt dieſe Sünde des zweierlei Maaßes, deren Rechtfertigung mir hier — und noch greller von reformirt-unioniſtiſchen Beurtheilern — als eine Begierde nach dem Oberkonſiſtorialrathsamte ausgelegt wird, fortwährend von allen lutheriſch Geſinnten in unſerm Kirchenregiment ohne allen Skrupel begangen, und daß ich leidenſchaftlicher als andere an ſolchem Amt hänge, meine ich, hätte die Erfahrung nicht gezeigt. Ich ſelbſt aber habe eben dieſe Sünde begangen, noch ehe ich Oberkonſiſtorialrath war, und neben meinem Amte als bloßer Privatmann. Ich habe Reformirten Rath und Gutachten gegeben — nicht etwa als Rechtsgelehrter, ſondern als chriſtlicher Freund — ſowohl wo es galt, den Heidelberger Katechismus, alſo doch ganz wie er iſt, entgegen rationaliſtiſchen Behörden und Obrigkeiten in Kraft zu erhalten, als ſelbſt da, wo es galt, wenigen reformirten Gemeinden unter dem Uebergewicht der lutheriſchen Kirche ihre rechtsbegründete Exiſtenz zu wahren. Man überſieht bei ſolchem Tadel: erſtens daß ich die reformirte Kirche — ungeachtet des Irrthums in vielen und wichtigen Stücken, des ich ſie zeihe — doch im Ganzen als ein Gefäß des Heils und nicht des Verderbens anerkenne (für Unitarier allerdings könnte ich nicht kirchenregimentliche Fürſorge übernehmen, und Weſtphal und Heßhuſius

konnten es nicht für Reformirte), — zweitens daß es sich nicht darum handelt, reformirte Gemeinden zu gründen, sondern sie nach Recht und Gerechtigkeit zu erhalten, — drittens daß überdies nicht eine principale Kirchenregierung und Fürsorge des lutherischen Theils für die Reformirten befürwortet wird, sondern bloß eine Mitwirkung desselben, wo also die reformirten Glieder der Behörde an erster Stelle Fürsorge und Ausspruch thun (wie sich auch ohne die K.-O. von 1852 nach Natur der Dinge von selbst ergiebt) und die lutherischen Glieder nur ihnen beitreten. Ich halte es nicht für Verläugnung meines Bekenntnisses, im Anschluß an die reformirten Glieder es nicht zuzugeben, daß einer reformirten Gemeinde, sebst wenn sie keine Einwendung dagegen hätte, lutherischer Katechismus, lutherische Geistliche gegeben werden, um so weniger da ich das Gleiche für die lutherischen Gemeinden abwehre. Will sie zur lutherischen Kirche übertreten, so werde ich mich dem wahrlich nicht widersetzen, aber auf unerlaubte Weise soll die lutherische Kirche nicht Propaganda machen. — Es ist ja eben dasselbe Verhältniß, wenn ein reformirter Fürst der katholischen Kirche die Advocatie gewährt, d. i. von Amtswegen für ihr Gedeihen und ihre Erhaltung innerhalb ihres Rechtbestandes sorgt (was etwas ganz anderes ist als die bloße „obrigkeitliche Aufsicht"), und ist vollends eben dieses Verhältniß, wenn ein reformirter Fürst das Kirchenregiment über die Lutheraner, ein lutherischer Fürst es über Reformirte führt, und ist wenigstens ein ähnliches Verhältniß, wenn die evangelischen Mitglieder einer Provinzialbehörde die Amtspflicht haben, die katholische Volksschule katholisch zu erhalten. Auf alles das würde der Vorwurf passen: was ich als Mensch verwerfe als vermaledeite Abgötterei oder halbpapistischen Aberglauben, das kann ich als Fürst oder als Beamter schützen und vertheidigen u. s. w. Die entgegengesetzte Sittenlehre „weil ich als Mensch und Christ diese Lehre für halbpapistischen Aberglauben u. s. w. halte, muß ich auch als Obrigkeit sie zu beseitigen suchen, oder doch unbeschützt lassen" — scheint mir viel bedenklicher und ärgerlicher, und ihre Folgen haben wir genugsam erfahren. Daß durch diese Einrichtung ein Zug von Beamtenthum in das Innere des Kirchenregiments gesetzt ist, verkenne ich keineswegs, und habe sie deshalb für alle Lande, wo sie noch nicht besteht, mißrathen; aber eine Verläugnung des Bekenntnisses, ein zweifaches Maaß und Gewicht ist sie nicht.*)

*) Am auffälligsten ist es mir, daß die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" meine Zugeständnisse zu groß findet, da sie doch sagt: „Die reformirte Kirche hat zwar ihre Lehre von den Sakramenten festgehalten; aber der letzte Grund, aus dem diese Sakramentslehre entstand — — — — — lebt nicht mehr in dem Glaubensbewußtseyn der Reformirten; der Eifer wider die Menschensatzungen ist so gut als verschwunden (?), die Lehre von der

Ich würde selbst sehr gern, wie das Hannover'sche „Neue Zeitblatt" von mir fordert, „die Union nach dem Spruche behandeln: rein ab, rein ab bis auf den Grund," wenn nur ein kathedraler Ausspruch von mir oder von meinem Hannoverschen Recensenten im Stande wäre, die Union in Preußen und die Coalescenz der Verhältnisse seit einem halben Jahrhundert hinwegzublasen. Habe ich doch selbst alle noch rein lutherischen Lande vor jedem Transact mit der Union auf das dringendste gewarnt. Ist es denn aber diesen Lutheranern ein so Geringes, das Band und damit den Einfluß zu so und so viel Millionen Menschen, die aus lutherischen Gemeinden stammen, und ohne daß sie wußten und wollten, in die Union geriethen, aufzugeben? Ist es denn allein um den kirchenrechtlich correcten Bestand der lutherischen Kirche zu thun und nicht noch weit mehr um Erhaltung und Verbreitung ihrer Wahrheit unter den Menschen? Welch ein Wachsthum des lutherischen Bekenntnisses ist in der Landeskirche seit 1846, und hätte es also wachsen können, wenn die lutherisch Ueberzeugten immer sofort ausgeschieden wären? Ich bleibe in der Landeskirche gerade deßhalb, weil ich nicht, wie das Blatt der Separirten mir vorwirft, an „einem lutherischen Bekenntniß ohne lutherische Gemeinde" halte, und weil mir eben deßhalb die bloße Existenz (irgend) einer bekennenden Gemeinde nicht genügt, sondern ich für die (ganze) Gemeinde, der dieses Bekenntniß als väterliches Erbtheil zukommt, dasselbe erhalten will. Wohl wäre es eine wunderliche Schlußfolgerung, welche meinem Buche zu Grunde läge, wenn dieselbe also lautete: weil das reine lutherische Bekenntniß so hohen Werth hat, so sollen wir uns einige Momente von Union gefallen lassen. Allein meine Schlußfolgerung lautet nicht also, sondern sie lautet: weil das lutherische Bekenntniß so hohen Werth hat, so müssen wir alles aufbieten, die Bevölkerung Preußens als des Hauptlandes dieses Bekenntnisses

---

Prädestination wird nur in sehr kleinen Kreisen noch getrieben. Was den Reformirten eigenthümlich ist, das halten sie zum großen Theil mehr wie ein ererbtes Gut fest, ohne damit den Grund festzuhalten, aus dem es hervorgegangen ist" (136). Wenn dem so wäre, so wäre kaum mehr ein Hinderniß gegen die Union, wie viel weniger gegen meine Zugeständnisse. Sollte nach solcher Minderung und Abschwächung des Dissensus der Reformirten ihre absolute Ausschließung vom Abendmahl eine Centralfrage der Kirche seyn, während dieselbe Zeitschrift die Einsegnung von Ehen, die nach Gottes Wort als ehebrecherisch erscheinen, nicht als Centralfrage anerkennt? Dem ist aber nicht so, ich finde im Gegentheil, daß den Reformirten der Grund aller ihrer Abweichungen, die Widersetzung gegen das Mysterium, jetzt noch eben so tief sitzt als am Anfang. Ich verweise hierfür auf die ganze theologische Litteratur der Reformirten, auf den Badischen Agendenstreit u. s. w. Nicht weil ich ihre Abweichungen so gering anschlage, sondern weil ich ihre Leistungen und Segnungen so hoch anschlage, ist es, daß ich jene Zugeständnisse für erlaubt halte.

bei demselben zu erhalten, und nur als ein nach bestehenden Verhältnissen unerläßliches Mittel hierfür werden solche Unionsmomente befürwortet, welche das lutherische Bekenntniß nicht gefährden, während andrerseits das, was wirklich Union ist, mit vollem Nachdruck abgelehnt wird.

Ist es denn ferner etwas so ganz Gleichgültiges um „die Rücksicht auf den preußischen Staat", und daß „Austritt ein Schritt zur Trennung von Staat und Kirche" ist (526)? Darf man mir um dieser Rücksicht willen vorwerfen, ich könne mich nur deßhalb von der Landeskirche nicht trennen, weil sie „eine Landeskirche" ist, weil ich das „Heil der lutherischen Kirche in ihrer landeskirchlichen Gestalt" finde. Darf man mir vorwerfen, daß ich also der „Knechtung der Kirche" durch den Staat oder die landesherrliche Kirchenregierung, die ich selbst doch so energisch bekämpfe, dennoch um „keinen Preis entsagen wolle" (K. Bl. S. 188)? Band von Staat und Kirche ist doch etwas ganz anders als Herrschaft des Staates über die Kirche, als Knechtung der Kirche durch den Staat. Landeskirche ist etwas ganz anders selbst als landesherrliches Kirchenregiment. Band von Staat und Kirche ist, daß der Staat der Kirche die Advokatie gewähre, und daß er anerkenne, seine bürgerlichen Einrichtungen nach Gottes Gebot, wie die Kirche sie bezeugt, gestalten zu müssen. Das Band von Staat und Kirche fordert selbst der Katholicismus, der gewiß sich keiner Knechtung durch den Staat unterwirft. Das Band von Staat und Kirche forderte Calvin in Genf, welcher dessen ungeachtet der Kirche gewiß nichts vergab. An dem Bande von Staat und Kirche hat gerade von jeher die lutherische Kirche festgehalten, und die Gleichgültigkeit, ja Gegnerschaft gegen dasselbe ist ein Erzeugniß der äußersten Ausläufer der reformirten Kirche. Daß mir die Liebe und Werthschätzung dieses Bandes als eine Abweichung vom „kirchlichen Geist" der lutherischen Reformation vorgeworfen wird, heißt wahrlich die Dinge gradezu auf den Kopf stellen.

So ist es denn auch kein „krankhaftes Festhalten der bestehenden Verhältnisse", kein falscher Conservatismus, keine falsche Pietät, daß ich die Consistorial-Verfassung nicht über Bord werfen, daß ich die Landeskirche nicht sofort preisgeben will. Sondern es ist der wahre Conservatismus, der die bestehenden Verhältnisse zur Basis nimmt, um sie nach der Wahrheit fortzubilden, es ist die wahre Pietät, die sich nicht abhalten läßt, das Unrecht zu strafen, aber die an der Hand der providentiellen Führung und nicht eigenmächtig gehen will. Daß wir aber die Union in Preußen als „providentielle Zulassung" betrachten müssen, wird dadurch nicht widerlegt, daß dann „jeder Gräuel" providentielle Zulassung sei, oder daß dann „zuletzt Gott selbst die Schuld tragen müsse." Denn es ist providentiell, daß nach dem allge-

meinen geistlichen Tod die Wiedererweckung des christlichen Glaubens in pietistischer Form erfolgte, und neben dem herrschenden Unglauben war das die Ursache und Bedingung, ohne welche es nicht zur Union gekommen wäre; es ist prodentiell, daß wir selbst in und mit der Landeskirche und die Landeskirche in und mit uns aus dem blos Pietistischen ins Kirchliche hineinwuchsen. Damit will ich nimmermehr das Werk der Union entschuldigen, sondern nur darthun, daß wir eine Pflicht der Pietät — zwar nicht gegen die Union, aber gegen die Landeskirche — haben, und daß es nicht die Aufforderung ist, mit Erlangung der lutherischen Erkenntniß sofort aus der Landeskirche auszuscheiden, als ginge sie uns nichts an, sondern unsere Erkenntniß in ihr selbst zur Geltung zu bringen, und lieber gewisse Momente der Union für uns zu ertragen, um in ihr selbst die wesentlichen Züge der lutherischen Kirche wieder zu gewinnen. Ein Bleiben um jeden Preis aber habe ich mit nichten empfohlen, ich habe anerkannt, „daß der Augenblick kommen kann, wo auch für uns die Ausscheidung geboten ist", ich habe die Rücksicht auf die Landeskirche nur geltend gemacht auf „so lange, als Hoffnung ist, daß die Landeskirche in einen Stand komme, ... ". In ein Verbleiben „auf die Gefahr", daß die lutherische Gesinnung „allmälig verzehrt werde", habe ich nicht gewilligt. Es ist unsere Pflicht der Pietät, von der Union so viel zu ertragen, als vereinbar ist mit dem lutherischen Bekenntniß. Ist auf der andern Seite kein Entgegenkommen, dann sind wir unsrer Pflicht ledig, und dann ist auch unsre Losung: „rein ab bis auf den Grund".

Ein ganz anderes Urtheil über mein Verhältniß zur Landeskirche fällt der Recensent in der Kliefoth'schen kirchl. Zeitschrift. Er erkennt die Rathschläge, die ich den Lutheranern in der Landeskirche gebe, als praktisch richtig an, und tadelt nur, daß ich denselben eine theoretische Rechtfertigung zu geben suche. „Dennoch wird man, abgesehen von der theoretischen Rechtfertigung des Zustandes, den er als den in der preußischen Landeskirche für die lutherische Kirche zu erstrebenden hinstellt, den auf den bestehenden Rechtszustand sich stützenden praktischen Rathschlägen des Verfassers eine große Berechtigung nicht absprechen können. Es muß zugestanden werden, daß, wenn wirklich erreicht wäre, was der Verfasser als das zu erreichende Ziel hinstellt, dann damit das Wesentlich-Nothwendigste, was durch das lutherische Bekenntniß gefordert wird, erreicht und die lutherische Kirche in ihren Grundlagen gegen die Auflösung durch die Union geschützt seyn würde" . . . . . „Die Union im Sinne der Unionstendenz wäre wirklich als geschichtlich beseitigt und überwunden zu betrachten, wenn Wirklichkeit würde, was der Verfasser fordert. Es ist weiter zuzugestehen, daß bei den Bestrebungen für die lutherische Kirche und ihr Recht in

Preußen unter den geschichtlich gegebenen Verhältnissen und um des, wenn auch in den Massen noch indifferenten, lutherischen Volkes willen die Forderungen sich zunächst auf die Punkte zu richten haben, welche sich als unbedingt nothwendig für den kirchlichen Bestand ergeben ..... So wird man also den Rathschlägen des Verfassers zustimmen können, insofern sie richtig die nächsten, durch das lutherische Bekenntniß mit unbedingter Nothwendigkeit geforderten Ziele bezeichnen. Allein bestritten muß werden, wenn der Verfasser den Zustand der Dinge, wie er ihn ins Auge faßt, als einen solchen darzustellen, theoretisch zu rechtfertigen sucht, in welchem die durch die Union hervorgerufene kirchliche Bewegung ihre endliche Ruhe finden könnte. Der rechte Rath für die Lutheraner in der preußischen Union würde also wohl der seyn, daß sie in aller Treue und in besonnener Maaßhaltung die als unbedingt nothwendig erkannten Forderungen für das Recht des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Kirche geltend machen und vertreten, im Uebrigen es aber dahin gestellt seyn lassen, was aus der Erfüllung derselben für die Union folgt, und sich vor allem hüten, durch eine von ihnen selbst aufgestellte Theorie über den zukünftigen Zustand der Dinge die Entwickelung im Voraus zu umzäunen." Danach, wird weiter gesagt, werden sich die „Lutheraner in der preußischen Union, wenn auch in den nächsten praktischen Zielen einig mit dem Verfasser, sich doch auch gegen die theoretischen Aufstellungen des Verfassers über das von ihm gezeichnete Ziel freier stellen müssen." Das also, was der Schlesische, Hannöversche und Erlanger Recensent tadeln, das Verbleiben in der Landeskirche, den Rathschlag bestimmter Forderungen, statt des Rathschlages „rein ab mit der Union", billigt der Mecklenburger Recensent und räth dem zu folgen. Das aber ist es, worauf es ankommt, und ist solches Zeugniß von dem lutherisch-strengsten Recensenten mir eine erfreuliche Bestätigung. Wenn er aber daran ausstellt, daß ich diesen praktischen Rathschlägen auch eine „theoretische Rechtfertigung" gebe, so liegt meine Vertheidigung zunächst darin, daß diese meine theoretische Rechtfertigung, wie er selbst eingesteht, nicht dahin geht, den von mir gezeichneten „Zustand der Dinge" als einen correkten und befriedigenden darzustellen, sondern nur als einen solchen, unter welchem man in der Landeskirche verbleiben kann ohne Verläugnung oder Verletzung des Bekenntnisses. Wie ich aber ohne theoretische Rechtfertigung dieser Art jene Rathschläge geben kann, daß vermag ich nicht abzusehen. Ist es recht und erlaubt, daß wir Lutheraner diese Forderungen stellen, die Recensent selbst billigt, und nicht einfach die Forderung, die Union zurückzunehmen, ist es recht und erlaubt, daß wir nicht sofort aus der Landeskirche austreten? Dies bedarf einer theoretischen Rechtfertigung bei jedem, der also handelt, auch wenn er sie nicht aus-

spricht, und wer ein wissenschaftliches Werk über die Unionsfrage schreibt, muß nothwendig diese theoretische Rechtfertigung auch aussprechen. Wird uns doch von den Gesinnungsgenossen des Recensenten das alles als unerlaubt, als Untreue gegen das Bekenntniß bezeichnet, und müssen wir doch demgegenüber Gründe haben, daß wir es nicht also ansehen, und was anders als die Darlegung dieser Gründe ist es, was Recensent theoretische Rechtfertigung nennt? Ueberdies ist diese theoretische Rechtfertigung meiner Rathschläge zugleich die Rechtfertigung meiner eignen persönlichen Wirksamkeit, und daß eine solche mir geziemt, wird wohl Recensent nicht in Abrede stellen. Nun ist ihm freilich der Hauptanstoß der Abschluß für immer, der aus solcher Rechtfertigung folge, die endliche Ruhe, die damit der lutherischen Bewegung gesetzt werde. Aber auch das, soweit es wirklich aus meiner Rechtfertigung folgt, folgt schon aus dem praktischen Verhalten der preußischen Lutheraner, das Recensent billigt. Denn wenn dieselben, wie es einmal der Fall ist, an das Kirchenregiment die bestimmten Forderungen stellen als unerläßlich nach der Pflicht lutherischen Bekenntnisses, so enthält das doch ausdrücklich oder stillschweigend die Erklärung, daß andere Forderungen nicht unerläßlich sind, und die Zusage der Beruhigung für den Fall, daß diese Forderungen gewährt werden. Oder kann etwa die Forderung vernünftiger und redlicher Weise an das Kirchenregiment so, wie Recensent meint, gestellt werden: gewähre uns dieses, es ist zunächst das Unbedingt-Nothwendige, wie wir uns verhalten werden, wenn es uns gewährt ist, wollen wir nachher weiter überlegen. Denn auf solches wird das Kirchenregiment die Forderung sicher nicht gewähren, oder sie nur deßhalb gewähren, weil es hintergangen ist. Allerdings muß ich „zugeben, daß, wo wirklich der lutherische Geist lebendig ist, er sich nicht wird auf das unbedingt Nothwendige einschränken und in dem Streben nach seiner vollen Entfaltung wird hindern lassen wollen." Wir übernehmen auch nicht eine Veranwortung für alle Zukunft und können sie nicht übernehmen. Aber unsre gegenwärtige Ueberzeugung und Absicht ist es und muß es seyn, daß wir, wenn diese Forderungen gewährt sind, uns beruhigen können, und wir übernehmen wenigstens für uns selbst, die wir durch Stellung derselben einen Transakt schließen, eine Verpflichtung uns zu beruhigen, und diejenigen, welche solche Unionsmomente nicht als einen bindenden Zustand ertragen zu dürfen meinen, müssen schon von Anbeginn auf vollständige Beseitigung der Union petitioniren, und dürfen nicht „zunächst" das Dringendste fordern, in der Absicht, das Andre nachher zu erobern. Wer aber eine Anschauung hat von der traurigen Alternative, in der wir uns befinden, auf der einen Seite die drohende Absorption der lutherischen Kirche, auf der andern Seite die Abtrennung von dem großen lutherischen Volke,

der müßte auch einsehen, daß die Gewährung dieser Forderungen es wohl werth wäre, auf die weitere Bewegung zu verzichten. Es würde dieselbe auch, wenn sie einfach und bestimmt erfolgte, mit so unbeschreiblicher Freude von den Lutheranern aufgenommen werden, daß man sich im Gewissen gebunden erachtete, die nach der andern Seite gestellten Bedingungen einzuhalten, und würde, wie ich nicht zweifle, durch die Sicherheit im Besitze lutherischen Bekenntnisses und lutherischer Kirche die confessionelle Bewegung zur Ruhe kommen, und die Energie des kirchlichen Geistes sich nach andern und erfreulicheren Zielen wenden.

V.

Katholicität.

Es ist mir in einigen lutherischen Beurtheilungen von vornherein allgemein das Recht abgesprochen worden zu den Abweichungen, Berichtigungen, Fortbildungen gegenüber dem lutherischen Bekenntniß, wenn ich ein „lutherischer Kirchenmann" seyn, und wenn ich vollends zur Vertheidigung des lutherischen Bekenntnisses gegen die Union legitimirt sein wolle. „Darf er sich herausnehmen, über das Bekenntniß hinauszugehen und die Kirche nach seinem Sinn zu verarbeiten, so darf das auch die Union" (K. Bl. u. N. Zeitbl.). Das ist nun eine ganz äußerliche formale Auffassung von Bekenntniß und Ansehen des Bekenntnisses. Ich könnte darauf schon antworten, daß wenn anders mein Hinausgehen Wahrheit ist, so darf ich mir das herausnehmen, während die Union das nicht darf, weil ihr Hinausgehen nicht Wahrheit ist. Aehnlich hat man in Preußen 1846 die Gegenwart von Laien auch bei gläubigen Pastoralkonferenzen verboten, weil man sie außerdem auch bei lichtfreundlichen Pastoralkonferenzen nicht verbieten zu können meinte. Ich will aber auf diese äußerliche formale Auffassung eingehen, und selbst danach glaube ich mein Recht erweisen zu können. Für's erste gehe ich über das lutherische Bekenntniß hinaus nur in Stücken, wo dasselbe noch unklar, unausgebildet, undecidirt ist, die Union dagegen in Stücken, wo es im höchsten Grade bestimmt, deutlich, decidirt und das Gegentheil ausschließend ist. Für's andre will ich bei diesem Hinausgehen überall nur Anregung, Versuch, Elemente uud Beitrag geben für ein noch zu lösendes Problem, die Union dagegen will bei demselben sichere feste Lehre (von der Nichtfundamentalität der Unterschiede) geben, nach der sogar der Kirchenbestand sofort sich richten soll. So ist denn auch der Jubel der N. E. K. Z., daß ich die „juristische Mauerfestigkeit" des Bekenntnisses durchbrochen habe und damit für die Union alles gewonnen sei, ein grundloser. Solche juristische Mauerfestigkeit ist weder wahr, noch ist

sie der lutherischen Kirche nütze; denn nach dieser müßten wir ja auch den Reformirten es selbst zur Pflicht machen, bei ihrem Bekenntniß unwandelbar zu verharren, da wir die juristische Geltung der reformirten Bekenntnisse für ihre Kirche so gut anerkennen müssen als die der unsrigen für unsere Kirche. Ich habe es nachdrücklich genug gesagt, daß nicht die äußerliche Unterwerfung unter das juristisch bindende Ansehen der Bekenntnisse, sondern die lebendige Durchdrungenheit von der Schriftmäßigkeit dieser Lehren des Bekenntnisses unsere Stellung und die wahre Stellung gegen die Union ist (S. 417), und in dieser Stellung liegt auch die Freiheit gegenüber unsern Bekenntnißschriften. Es ist aber auch für den, der den Grund seines Glaubens sucht, gar nicht möglich, sich auf solche bloße Annahme des Bekenntnisses, wie es ist, zu beschränken. Es sind eben Fragen durch die Entwicklung seitdem und namentlich grade durch die Union angeregt worden, auf die das Bekenntniß keine Antwort giebt, wie namentlich auch J. Müller's Einwurf, was nach lutherischer Lehre die Sakramente nützen, daß wir solches Gewicht auf sie legen, um ihretwillen die Einigung zu versagen. Desgleichen aber auch die Frage über Kirche. Antwortet man auf das alles nur mit dem Wortlaute unserer Bekenntnisse „die Sakramente sind da um unsern Glauben zu erwecken und zu mehren", was ja auch die Reformirten sagen u. s. w., und will dennoch die Union ablehnen, so gleicht man jenem Vogel, der meint, wenn er nur das Auge gegen die Feinde verschließt, so sind die Feinde beseitigt.

Meine Ausstellungen an der Concordienformel wird man nun kaum als Abweichungen bezeichnen dürfen, denn sie gehen nur gegen den wissenschaftlichen Ausdruck grade in Uebereinstimmung mit ihrem Sinn und Inhalt. Für meine Ausstellungen über die Sakramente habe ich im Wesentlichen Genossen an den angesehensten lutherischen Theologen, (S. 156 Not. Kahnis „Der innere Gang des deutschen Protestantismus" 2. Aufl.), die man doch vielleicht als „lutherische Kirchenmänner" gelten läßt. Es ist hauptsächlich die Ausführung über Kirche, Kirchenverfassung und Katholicität, die man als Abweichungen ja vielleicht als Abfall vom lutherischen Bekenntniß ansieht. Für Kirche und Kirchenverfassung werde ich in der zweiten Auflage meiner „Kirchenverfassung" nähere Erörterungen geben. Hier beschränke ich mich daher auf die Katholicität.

Ich halte allerdings die lutherische Kirche nicht für die Kirche schlechthin oder die katholische Kirche, der gegenüber alle andern kirchlichen Gemeinschaften bloß als abgefallene (häretische) Sekten zu betrachten sind. Daß sie aber die katholische Kirche in diesem Sinne sei, ist die Ansicht, welche das Blatt der Separirten und die Erlanger (sonst an Gehalt und Haltung sich auszeichnende) Recension gegen mich vertreten. Daß das lutherische Bekenntniß der katholische apostolische Glaube ist, behaupte auch ich,

und will man nach diesem wichtigsten Stücke die lutherische Kirche die apostolische nennen, so werde ich nicht über Worte streiten. Aber ich bestreite, daß die lutherische Kirche alle Stücke besitzt, welche zur gottgestifteten vollkommenen Kirche gehören, und diese Vollkommenheit, wie sie in der göttlichen Stiftung liegt, verstehe ich unter Katholicität, unter katholischer apostolischer Kirche. Sie hat nicht die apostolische Kirchenzucht. Sie hat nicht die apostolische Ehescheidungsordnung. Sie hat namentlich nicht die apostolischen Mittel der ökumenischen Einheit und die apostolische Selbständigkeit, und deßhalb auch nicht die Verbürgung der reinen Lehre. Ich kann die Kirche nicht für die katholische halten, in welcher zwar das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente richtig verwaltet werden, in der es aber bei dem praecipuum membrum steht, mit einem Federstrich dem allen, ja der Existenz der Kirche selbst ein Ende zu machen. Ich kann deßhalb auch nicht mit meinem verehrten Freunde Göschel, dessen wesentlicher Uebereinstimmung mit meinen sonstigen Ausführungen ich mich erfreue, die Consistorialverfassung d. i. die Regierung der Kirche durch die weltliche Obrigkeit für die ihrer Stiftung entsprechende halten, wenn ich gleich mit ihm einen großen Werth auf die Schutzherrlichkeit der Obrigkeit lege.

Damit behaupte ich nicht, daß die lutherische Kirche sich diese Züge „nicht aneignen könne." Vielleicht mag es an meinem ungenügenden Ausdruck liegen, daß die (Erlanger) Zeitschrift für Protestantismus mich so versteht. Im Gegentheil als die Kirche der reinen Lehre ist sie zu jedem Zuge, der eine Vollkommenheit ist, berufen, und ist seine Aneignung wenigstens nicht in Widerspruch mit ihrem Wesen, und sie dazu zu reizen ist grade eine Hauptabsicht meiner Darstellung. Wohl sind die Gaben verschieden nach Individualität der Menschen, der Völker und so auch der geschichtlichen Confessionen; aber katholische Züge sind dazu bestimmt, von jeder Confession angeeignet zu werden. Die Unterscheidung dieser Zeitschrift „zwischen dem, was einer Kirche wesentlich ist, und dem, was sie davon zur sichtbaren Verwirklichung hat kommen lassen" (152) erkenne ich daher an, aber sie widerlegt mich nicht. Käme der Mangel solcher Verwirklichung wirklich nur daher, daß diese Kirche nicht „mit ihrem Pfunde treu gewuchert hat," so ist eben solches Wuchern selbst ein katholischer Zug, da Kirche und Katholicität nicht bloß in der correkten Lehre, sondern im lebendigen Glauben und seiner Bethätigung liegt. Aber der Mangel an Verwirklichung kann außerdem auch noch aus geschichtlichen Zuständen, äußern Verhältnissen, Fehlgriffen bei Entstehung und Fortbildung der Kirche kommen, wie das bei der lutherischen Kirche wirklich der Fall ist, und hängt dann die Aneignung doch nicht immer bloß vom guten Willen und jeweiligen Entschluß ab.

Ferner behaupte ich damit nicht, daß die von mir gerühmten Züge in der Gestalt, wie sie in andern Gemeinschaften namentlich der römisch-katholischen sich finden, als solche die katholischen seien — und daß ich dahin verstanden werde, dünkt mich nicht die Schuld meines Ausdrucks zu seyn. Ascese, Episkopat, ökumenische Einheit, Selbständigkeit vom Staate erkenne ich als Züge der Katholicität, und daß die römische Kirche sie hat ist ein Vorzug, nicht aber daß sie dieselben in der Art festhält, wie sie sie hat. Die ganze Ausführung, daß ich damit ein größeres Zugeständniß mache als Leibniz, daß mit Anerkennung dieser Züge die „lutherische Kirche ihr Todesurtheil spreche", (160) paßt deßhalb durchaus nicht gegen mich.

Sondern nur das behaupte ich, daß die Stellung der lutherischen Kirche gegen die reformirte und (in anderer Art und Grad) gegen die römisch-katholische nicht die ist, wie in der alten Zeit die Stellung der katholischen Kirche gegen die häretischen Gemeinschaften. Die Folge dessen ist die Anerkennung einer inneren Gemeinschaft, und ist die Empfänglichkeit, von andern Gemeinschaften zu lernen, was sie „noch nicht zur Verwirklichung gebracht hat." Diese Behauptung wird schon dadurch bestätigt, daß die, welche mir hierin widersprechen, doch es nicht erreichen ja kaum versuchen werden, die Bezeichnung Ketzer auf Reformirte oder Katholiken anzuwenden. Sie wird noch mehr bestätigt durch die Thatsache, daß Gott allen diesen Gemeinschaften fortwährend seine Gaben und Segnungen verleiht, sie fortwährend eine jegliche als Potenzen in seinem Reiche, als weltgeschichtliche Träger christlicher Züge gebraucht. Daß dieses ein ganz anderes Verhältniß ist als das zwischen der alten Kirche und den Sekten wird dadurch nicht widerlegt, daß auch damals „sich unter den Ausgeschiedenen, etwa den Novatianern, Gotteskinder fanden" (157). Denn die Novatianer, gleich allen damaligen Sekten, sind nicht ganze Zeiträume hindurch Träger des Christenthums, Potenzen in der Entwicklung des Reiches Christi gewesen wie die Reformirten und wie die Katholiken, sondern sind abgestorben ohne Frucht.

Diese meine Auffassung ruht tiefer allerdings wieder auf der andern, daß ich Lehre und Bekenntniß nicht für gleich und dasselbe halte mit Kirche. Die reine Lehre ist wohl das Wesentlichste, Oberste, Entscheidende an der (sichtbaren) Kirche, aber keineswegs ist mit reiner Lehre und Sakrament schon der Begriff der (sichtbaren) Kirche erschöpft. Die Mittel diese Lehre zu erhalten für alle Zeiten, die Mittel sie zu bethätigen in Wandel und Zucht der Gemeinde, die Mittel die Gemeinde Christi zusammen zu fassen und zusammen zu halten in ihrer Einheit, damit die Mittel das Königthum Christi auf Erden aufzurichten, nicht als äußerliche Gewalt aber doch sichtbar, erkennbar, — das alles gehört mit zum Begriff der Kirche, gehört mit zu ihrer gött-

lichen Stiftung, wenn auch für die Art der Ausführung die größte Freiheit den Menschen gegeben ist. Nicht das ist „der Abfall von der wahren Katholicität", daß man noch andere Begriffe (als Lehre und Sakrament) zum Begriffe derselben hinzunahm, wie mir die Erlanger Zeitschrift (S. 149) vorwirft, sondern nur das war der Abfall als man diese andern Begriffe über den obersten, die reine Verkündung des Glaubens, hinauf stellte, diese an ihnen statt sie an ihr maß. Ich kann es nur für eine Einseitigkeit und ein Vorurtheil der Gewöhnung halten, wenn die Erlanger Zeitschrift den Begriff der Kirche und daher auch den Begriff der Katholicität bloß in die Predigt des reinen Evangeliums und die Sakramente setzt. „Also die Predigt des Evangeliums allein ist das Merkmal der Katholicität einer (?) sichtbaren Kirche (148)." Damit wird die Predigt des Evangeliums als bloße Funktion ohne Organ und ohne Organismus gefaßt. Es soll das ein Riegel seyn gegen den Hierarchismus, ist aber in der That ein offenes Thor gegen den Independentismus, Methodismus, gegen Quäckerische Amtslosigkeit. Danach ist auch die christliche Gemeinschaft mit den andern Confessionen, namentlich der reformirten, in welcher auch die Erlanger Zeitschrift zu meiner großen Freude mit mir übereinstimmt, nicht zu begründen. Warum soll die lutherische Kirche denen außer ihr die Anerkennung solcher Gemeinschaft gewähren, da dies doch die katholische Kirche nicht that und nicht thun zu dürfen sicher war? Darauf wird geantwortet: weil „wir nicht behaupten, daß die andern Kirchen gar nicht Evangelium treiben. So lange sie aber noch Evangelium treiben, so lange hat das Evangelium auch die Macht, sich wirksam zu erweisen.... Damit ist für uns die Möglichkeit der Anerkennung christlicher Gemeinschaft gegeben." Aber das kann auch von Sekten der alten Zeit, namentlich den Novatianern, wahrlich nicht behauptet werden, daß sie gar nicht Evangelium trieben, und doch war von einer solchen Anerkennung, wie sie die Zeitschrift den Reformirten gewährt, damals nicht die Rede. Wie hätte je ein Katholik über die Novatianer und andere Gemeinschaften so geurtheilt, wie Delitzsch über die Reformirten (s. o. S. 513)? Endlich aber müßte danach die Erlanger Zeitschrift gerade anerkennen, daß in der preußischen Landeskirche die lutherische Kirche besteht. Denn die Predigt des reinen Wortes nach lutherischem Bekenntniß wird für alle lutherischen Gemeinden freigegeben, ja sogar vom Kirchenregimente gestützt, und die lutherischen Sakramentsformulare sind vielfach gestattet. Die Ausschließung der Reformirten aber vom Abendmahl, die ja überdies den der Union nicht beigetretenen Gemeinden frei steht, ist ja schon ein Stück der Kirchenzucht, die danach nicht zum Begriff der Kirche gehört. Die Erlanger Zeitschrift legt also einen ganz andern Begriff von Kirche, als den sie hier giebt, an, da sie dort behauptet, außer der Separation gebe es in Preußen

keine lutherische Kirche. Kirchenzucht, Kirchenregiment, ja sogar die Agende (auch abgesehen von den Sakramentsformeln, die zum Bekenntniß gehören) macht sie zu entscheidenden Kriterien: „Wollten wir uns auch die Gemeinschaft des Kirchenregiments aus den vorhin angedeuteten Rücksichten gefallen lassen, so bliebe uns doch die Agende immer ein Anstoß, denn durch sie sind doch beide Kirchen gehindert, dem jedem Bekenntniß Eigenthümlichen ganze und volle Rechnung zu tragen; auch bliebe uns noch die Abendmahlsgemeinschaft ein Anstoß" (171). Dort also soll nichts gelten als die reine Lehre, und wenn die lutherische Kirche keine geeignete bekenntnißverbürgende Verfassung, keine geeignete Ordnung bezüglich der Ehe, keine geeignete Kirchenzucht hat, so fehlt ihr kein Zug der Kirche, kein Zug der Katholicität. Hier dagegen wird die Kirchenzucht gegen die Reformirten, wird ein genügendes Kirchenregiment, wird eine auch der Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche (nicht blos ihrem Dogma) entsprechende Liturgie für wesentlich zum Begriff der Kirche erklärt, und existirt, wo diese fehlen, keine lutherische Kirche trotz der reinen Lehre. Hier also begeht die Zeitschrift das, was sie an mir tadelt, daß man sich nicht „genügen läßt, Wort und Sakrament zu haben und an ihm die Mittel, eine congregatio sanctorum zu zeugen" (157). Es ist zweierlei Maaß von Kirche, mit dem sie mißt, ein äußerst dürftiges, um darzuthun, daß die lutherische Kirche als die katholische (als die Kirche schlechthin) gelten dürfe, und ein äußerst reiches, um darzuthun, daß die preußische Landeskirche in ihrem lutherischen Theil nicht als lutherische Kirche gelten dürfe. Wangemann folgert aus jenem dürftigen Begriffe der Kirche richtiger, daß die Separation Unrecht that, da ihr reine Lehre nicht verwehrt ward. Ich habe überall dasselbe Maaß von Kirche. Reine Lehre und Sakrament ist mir das Wesentlichste, das Centrum der Kirche, deßhalb finde ich in unsrer Landeskirche immer noch lutherische Kirche; aber reine Lehre und Sakrament ist mir nicht das volle Wesen der Kirche, deßhalb finde ich in der lutherischen Kirche nicht die katholische Kirche, nicht die Kirche schlechthin.

Mit diesem allem ist keineswegs aufgegeben (wie das Blatt der Separirten mir vorwirft), daß die „Reformation Luthers ein Werk Gottes" war. Denn alles durch Menschen vollbrachte Werk, wenn es auch aus Gott ist, trägt seine Mängel und Unvollkommenheiten. Desgleichen ist damit nicht aufgegeben, daß die lutherische Kirche „die rechte Kirche" ist, es ist ihr nur nicht „die ganze Fülle der Kirche zugeschrieben". (S. 197. 198). Kann ich nach solcher Behauptung nicht „ein lutherischer Kirchenmann" seyn, so muß ich auf diesen Ruhm verzichten. Das jedoch bin ich mir bewußt, daß meine Sehnsucht nach Reconciliation der Kirche mich nicht dazu verleitet, der evangelischen Wahrheit, wie sie Luther der Christenheit wieder gewann, auch nur ein Pünktchen zu ver-

geben. In allen Glaubenslehren, in allen Zeugnissen gegen die Abirrung stehe ich vollständig in dem Bekenntnisse der lutherischen Kirche, und in den Punkten, für welche ich als katholisirend gelte — Sakramente, Schlüsselgewalt, Amt, Kirche — ist die Gränze von mir ganz scharf gesteckt, daß ein Abgleiten von evangelischem Grund und Boden nicht möglich ist. Mein Versuch geht nicht darauf, evangelische Glaubenslehren und römisch-katholische Kirchenbegriffe aneinander zu schweißen, sondern die von Luther minder beachteten Kirchenbegriffe im Geiste der evangelischen Wahrheit auszubilden. Die bischöfliche Verfassung habe ich nicht für eine göttliche Anordnung ausgegeben, sondern für das Naturgemäße, Normale, das sich an das Vorbild des apostolischen Zustandes anschließt, und demgemäß nicht gelehrt, daß sie unbedingt einzuführen und unsere geschichtlich begründete Consistorialverfassung abzuschaffen, sondern daß zunächst diese beizubehalten und nach ihr als dem Normalen zu bemessen und fortzubilden ist. Die apostolische Succession habe ich durchaus geistlich aufgefaßt, daß das Amt als ununterbrochen und als das einheitliche über die ganze Kirche sich von Christus herleitet, und die ununterbrochene Kette der Handauflegung ein werthvoller Ausdruck dessen ist; nicht habe ich sie juristisch aufgefaßt, daß die Ununterbrochenheit der Handauflegung die Legitimität des Amtes bedinge, nicht habe ich je zu denen gehört, welche bei englischen oder mährischen Bischöfen die ächte Weihe holen wollten. Den kirchenregimentlichen Beruf des Pastorats habe ich durchaus als einen Beruf in der Gemeinde und mit der Gemeinde, nicht als eine von der Gemeinde gelöste Machtstellung über ihr, der sie bloß Gehorsam schuldet, aufgefaßt. Die lutherische Kirche hat kein ausgebildetes Bekenntniß über die Verfassung. Werden aber anders die symbolischen Schriften hierin als maaßgebend anerkannt, so ist meine Lehre vom Pastorat der A. C. Art. 28. mehr entsprechend als irgend eine der im Bereich des Protestantismus aufgestellten Verfassungslehren. Alles das endlich gebe ich noch nicht als ein Abgeschlossenes, Fertiges. Berichtigung mit gründlichem Nachweis nehme ich daher gern an. Aber die hergebrachten Schlagworte von Papismus und Puseytismus können mich nicht beirren. Nachdem die Uebertreibung oder doch Unbeachtung dieser Punkte im Reformationszeitalter jetzt ihre volle Frucht getragen haben, möge man doch nicht von vornherein verkünden, daß das alles in bester Ordnung sei, und schon die erneuerte Frage danach verketzern! Diese sogenannten katholisirenden Ausführungen in meinem Buche haben mir ganz besonders Widerspruch und Angriff in der Recensionenliteratur zugezogen; aber sie haben mir auch ganz besonders Zustimmung und Dank in den weiten Kreisen derer, die nicht als Schriftsteller auftreten, verschafft.

VI.

Lutherisches Bekenntniß.

Meine angeblich katholisirenden Auffassungen gebe ich danach dem Urtheil anheim. Aber ein ganz Anderes ist es, wenn mein Recensent in der Mecklenburger Zeitschrift dieselben darauf zurückführt, daß ich nicht „mit Sicherheit in der wahren Mitte der evangelischen Wahrheit unserer Kirche stehe", daß ich „so unsicher in der Wahrheit unsers Bekenntnisses" und zwar, wie die weitere Ausführung das zeigt, so unsicher in der Wahrheit der Rechtfertigung aus dem Glauben sei, und deßhalb die Lutheraner vor meiner „Lehrhaltung" gewarnt werden. Das betrifft nicht bloß jene Sätze, sondern mein ganzes Buch, ja meine ganze persönliche Stellung. Das Urtheil hierüber kann ich nicht anheimstellen, sondern muß die Beweisgründe, auf die Recensent sich stützt, einer sorgfältigen Prüfung unterwerfen. Es sind die folgenden:

Der erste und in der That noch scheinbarste Beweisgrund ist die Anmerkung (S. 28) gegen Ebrard's Behauptung, daß Zwingli die wahre Mitte oder Vermittlung über Lutherthum und Katholicismus sei. Hierüber sagt Recensent: „Ein solches Urtheil über das Verhältniß zwischen Lutheranern und Katholiken, wonach die lutherische Rechtfertigungslehre nur als eine Einseitigkeit der entgegengesetzten römischen Einseitigkeit gegenüber erscheint, ist der Beweis davon, daß der es fällen kann, nicht sicher in der wahren Mitte unsers Bekenntnisses steht." Kann denn aber aus solcher bloß hypothetischen Aussage und die bloß im Gegensatz gegen Ebrard zu dem Zwecke gethan ist, daß Zwingli nicht, wie Ebrard behauptet, über, sondern unter den beiden Confessionen steht, gefolgert werden, daß ich eine Stellung über den beiden Confessionen in dieser Lehre für möglich halte und postulire? und liegt in solcher Vermittlung unter den Confessionen, auch wenn ich sie postulirte, nothwendig der Gedanke, daß die lutherische Rechtfertigungslehre Einseitigkeit gegen Einseitigkeit ist, da ja auch das eine Vermittlung wäre, wenn die lutherische Lehre ohne alle Alterirung in ihr selbst dem Verständniß der Katholiken zugänglich gemacht würde? Aber es ist wissenschaftlich und kirchlich nicht zu rechtfertigen, daß Recensent aus solch einer flüchtig hingeworfenen, wäre es selbst ungeschickt ausgedrückten, Bemerkung, die gar nicht auf die Erörterung der Rechtfertigungslehre geht, ein Urtheil fällt, da er doch meine auf diese Lehre selbst gerichteten bestimmten und ausführlichen Erörterungen vor sich hatte, und ich doch wohl nicht in dem Verdacht stehe, daß ich meine Ueberzeugungen verberge. Hatte Recensent doch in eben diesem Buche S. 18 und 19 mein un-

bedingtes und begeistertes Bekenntniß zu der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wie sie in Luthers Abhandlung von der Freiheit der Gläubigen dargelegt ist, hatte er doch das Gleiche S. 487 vor Augen. Sieht das danach aus, daß diese Lehre eine Einseitigkeit ist? Aber überdieß konnte und durfte Recensent nicht unbekannt seyn mit meiner in dem Hofmann-Philippi'schen Streit so oft erwähnten Ausführung über die „Sühne", und mit meiner Darlegung ex professo über die Rechtfertigung aus dem Glauben in den „Vorträgen über den Protestantismus als politisches Princip"*). Das erachte ich allerdings, daß Glaube und Heiligung in der menschlichen Seele nicht so abgehackt nebeneinander liegen, als sie von einem ganz schulgerechten lutherischen Theologen in einem theologischen locus vorgetragen werden mögen. Denn ist etwa der Glaube oder Glaubensakt etwas Neutrales zwischen Heiligung und Unheiligkeit? Aber was die Mitte der Wahrheit des evangelischen Bekenntnisses ist, die verdienstlos zugerechnete Gerechtigkeit, die da selbst erst Grund und Ursache der Heiligung ist, und die da eine vollkommene Gerechtigkeit in Christo ist,

*) S. 9: „Das Wesen des Protestantismus ist unbestritten die Rechtfertigung aus dem Glauben; richtiger ausgedrückt: die Rechtfertigung allein durch das Verdienst und Opfer Christi, angeeignet im Glauben. Diese Grundlehre wird von den Gegnern mißverstanden. Der Glaube im Sinn des Evangeliums und der evangelischen Kirche ist ein einfacher Akt, der aber alle Fäden der Seele zu Gott auf einmal schlägt: er ist das aufrichtige und reuige Geständniß der eigenen gänzlichen Sündhaftigkeit und Verdammungswürdigkeit; er ist die Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden mit Gott, die jeder Befriedigung außer Gott absagt; er ist die Demuth, welche Vergebung und Heil ohne Recht und Verdienst nur aus Gnade empfangen will, die Christo allein die Ehre giebt; er ist das persönliche Vertrauen zu Gott, daß er barmherzig ist und seine Verheißungen hält; er ist der unnennbare Zug, der in der tiefsten Seele die gute Botschaft von Christo bejaht, der da spricht, das ist untrügliche Gotteswahrheit, wenn auch alles, was das Auge sieht und das Fleisch empfindet, dagegen zeugt. Alles das in Einem ist der Glaube. Er ist die Urthat der Seele, durch welche sie, die aus Gott getretene, sich wieder einpropft in den Sohn Gottes, so daß seine Sühne ihre Sühne, seine Gerechtigkeit ihr zur Gerechtigkeit wird. Das ist die Rechtfertigung durch den Glauben." In dieser Ausführung über das Wesen des Glaubens mag man eine Vermittlung zum Katholicismus finden, nemlich eine Beseitigung seines Mißverständnisses, da nach ihr der Glaube nicht als etwas Neutrales gegen die Heiligung erscheint. Aber sie ist nirgend im Widerspruch mit der lutherischen Lehre vom Glauben, und ist die schärfste Abwehr gegen die Lehre Zwingli's und Calvin's, daß der Glaube nur „eine Bezeugung sei, durch welche wir inne werden, daß die Erwählung sich auf uns bezieht" (s. o. S. 197), wonach also in ihm selbst gar kein Grund läge, daß um seinetwillen der Mensch angenehm ist bei Gott, um seinetwillen Gott den Menschen gerecht und selig macht. Ein solcher Grund liegt, wenn meine Ausführung richtig ist, im Wesen des Glaubens, und ist er darum nicht eine bloße Bezeugung sondern mit Ursache des Heils, ist nicht der Akt, durch welchen Gott dem Menschen Kunde giebt von seinem Heil, sondern der Akt, durch welchen der Mensch (durch Gottes Wirken in ihm) sich das Heil aneignet.

während unsere eigene Heiligkeit eine höchst unvollkommene bleibt, das glaube ich so sicher zu besitzen als irgend ein lutherischer Theologe, und zwar nicht aus Treue gegen unser Bekenntniß, sondern aus innerster Lebenserfahrung.

Ein zweiter Beweisgrund ist, daß von mir gesagt wird: „er liebt es, der reformirten Prädestinationslehre gegenüber zu sagen, durch den Glauben werde das Heil verdient, obwohl er freilich als lutherische Lehre wieder den Satz aufstellen kann, Gott erwähle grundlos, während doch die Erwählung bedingt ist durch den vorausgewußten Glauben, aber freilich durch den Glauben, der das dem Menschen gegenüber grundlos von Gott ihm dargebotene Heil aneignet, nicht aber es verdient." Dieses Argument enthält durch und durch thatsächliche Unwahrheiten. Von einem Verdienen des Heils durch den Glauben gegenüber der reformirten Prädestination kommt in meinem ganzen Buche keine Spur vor, und doch soll ich diese Gegenüberstellung sogar „lieben." Das Wort „verdient" vom Glauben gebrauche ich nur an einer einzigen Stelle (131) (verdient ist die Sündenvergebung durch den Glauben schon vor dem Sakrament), und da soll das Verdienen nur den Gegensatz gegen die wirkliche Verleihung (im Sacrament), nicht aber den Gegensatz gegen die unverdiente Gabe Gottes ausdrücken. Ueberdies habe ich dieses Wort in der zweiten Auflage, längst bevor die Recension erschien, weggelassen und dafür „erworben" gesetzt, um der Schwachen willen, die nicht begreifen, daß ein Wort je nach dem Zusammenhang Verschiedenes bezeichnen kann. Daß nach lutherischer Lehre die Erwählung bedingt ist durch die Voraussicht des Glaubens, daß die Grundlosigkeit der Erwählung nur das dem Menschen gegenüber grundlos von Gott dargebotene Heil, nicht aber eine Zufälligkeit in Gottes Rathschluß, (der grade der Prädestinationslehre unterliegt) bedeute, konnte der Recensent sehr ausführlich von mir dargelegt und gegen Einwürfe vertheidigt finden S. 222., wozu also mir darüber Belehrung geben? Aber freilich darin bin ich nicht so correct lutherisch als er, daß ich mit der Bestimmung der Concordienformel von dem „vorhergesehenen Glauben" das Problem für gelöst erachtete. Denn sie läßt immer die Frage übrig, woher denn dieser vorhergesehene Glaube kommt, warum ihn Petrus hatte, Judas nicht? Diese Bestimmung vom vorhergesehenen Glauben erachte ich bloß als einen speculativen Versuch, den unerforschlichen Rathschluß annähernd zu begreifen, und halte daher auch andere speculative Versuche, noch tiefer einzudringen, für gleich berechtigt, während ich als lutherisches Bekenntniß nur das erachte, daß für die Erwählung der Grund nicht im Menschen, sondern in Gott, und für die Verwerfung der Grund nicht in Gott, sondern allein im Menschen ist, daß der Mensch an seiner Erwählung kein Ver-

dienst, aber an seiner Verwerfung allein die Schuld hat. (s. o. S. 222—225).

Als ein dritter Beweisgrund wird angesehen, daß ich Calvin und der reformirten Kirche (S. 80) die „reine, volle Aneignung der evangelischen Heilslehre Luther's" zuspreche und dann (dazu im Widerspruch mit dieser Aeußerung) wenigstens einen Consensus über den Heilsweg nach der innerlichen Seite (die Lehre von Sünde, Buße, Rechtfertigung u. s. w.) annehme, und dieses nur dahin einschränke, „daß die Prädestination in ungelöstem Widerspruch mit der Rechtfertigung aus dem Glauben stehen geblieben" sei. Dagegen behauptet Recensent, Calvin habe sich die „Sätze Luther's von der Rechtfertigung zwar für seinen Standpunkt angeeignet," aber nur „wörtlich schließe er sich in diesen Sätzen an die Sätze Luther's an", sie haben bei ihm einen andern Zusammenhang und daher andern Sinn nach seiner Lehre von der unio mystica, die bei ihm „das Anfangsmoment des Wiedergeburtsprozesses", bei Luther dagegen „das Schlußmoment desselben bilde", und die Prädestination stehe nicht bloß in ungelöstem Widerspruch mit der lutherischen Rechtfertigungslehre, sondern habe „dieselbe wesentlich alterirt und verderbt." Das ist nun in der That befremdlich, daß meine Unsicherheit in der Wahrheit unseres Bekenntnisses daraus hervorgehen soll, daß ich das Bekenntniß Calvin's nicht richtig beurtheile. Wenn Calvin sich die Sätze Luther's wörtlich aneignete, so träfe mich bei meiner Behauptung, daß er sich Luther's Lehre angeeignet, doch wenigstens nicht der Vorwurf, daß ich in Luther's Lehre unsicher sei, sondern nur das ich Calvin's Täuschung nicht genügend durchschaut habe, und wäre dieses um so verzeihlicher, als nach des Recensenten eigener Behauptung „der Zusammenhang der Lehre Calvin's ... noch gänzlich unerkannt geblieben," so lange man jenes andere Verhältniß der unio mystica „übersehen" (also wohl bis auf die Entdeckung des Recensenten); denn dieses Uebersehen trifft doch dann alle alten lutherischen Dogmatiker so gut als mich. Allein ich kann auch diese behauptete unrichtige Würdigung der Lehre Calvin's nicht zugeben. Vorerst erledigt sich der angebliche Widerspruch, daß ich von derselben zuerst „reine volle Aneignung" der lutherischen Heilslehre und nachher nur „Aneignung bezüglich der innerlichen Seite" aussage, einfach dadurch, daß die erste Aeußerung sich gleichfalls nur auf die innerliche Seite bezieht (wie die nachstehenden Worte „dazu das antimystische Princip" beweisen), und daß der Ausdruck „rein und voll" nicht die Totalität der Lehre, sondern nur den Gegensatz gegen die unreine Aneignung Zwingli's ausdrücken soll. Sodann habe ich bei der Behauptung, daß „in der Lehre von Sünde Buße, Glaube, Genugthuung, Rechtfertigung, Werke u. s. w. die Lehre der reformirten Kirche nunmehr gänzlich oder mit gerin-

gen Abweichungen lutherisch ist", keineswegs geläugnet, daß auch hierin bedeutende theologische Schattirungen bestehen (S. 61 u. 62), nur daß ich ihnen für das Seelenleben nicht das Gewicht beilegen kann. Endlich habe ich nicht ausgeschlossen, daß die Rechtfertigungslehre durch die Prädestinationslehre alterirt und verderbt wird, diesem ist sogar ein eigenes Kapitel (214. 215. u. 230 folg.) gewidmet, wo die gegenseitige Aufhebung dieser beiden Lehren und das Verderbliche der letztern dargethan wird. Ich habe auch nicht verkannt, daß im System der reformirten Theologie die Prädestination die dominirende Stellung einnimmt, daß ihr alles Andere untergeordnet ist (S. 59). Aber dessenungeachtet behauptete und behaupte ich, daß in jenen angeführten Stücken der Heilslehre ein Consensus besteht. Es sind diese feinen theologischen Abweichungen (wie über den Prozeß der unio mystica) gar nicht, es ist die Prädestination nicht allgemein in die reformirten Bekenntnisse aufgenommen. Es ist niemals ein bewußter Widerspruch der reformirten Kirche gegen die lutherische Rechtfertigungslehre ergangen, den jetzt Tradition und Ehrfurcht vor den Vorfahren befestigt, wie hinsichtlich der andern Divergenzlehren. Es hat im Leben, in der Seelenstellung der Reformirten die lutherische Rechtfertigungslehre so gewaltig Platz gegriffen, daß hierin wirklich keine durchgängige und fixirte Abweichung ist. Wenn man es von Hause aus darauf absieht, daß kein Pünktlein Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten sein dürfe, daß die lutherische Kirche die christliche Kirche und die reformirte Gemeinschaft eine durch und durch nur auf Irrthum und Abfall beruhende Sekte ist, daß jede gemeinsame That mit ihr Verläugnung und Sünde ist, dann mag man alle jene feinen theologischen Bestimmungen für Riesen halten, dann mag man das Auge nur darauf richten, daß die Prädestinationslehre in den Begriffen die lutherische Rechtfertigungslehre gänzlich ausschließt, und übersehen, daß sie dieselbe im Leben doch nicht auszuschließen vermochte. Aber meine Absicht wie mein Beruf war es nicht ein theologisches Kunstwerk zu geben gleich Schneckenburger, sondern die beiden Confessionen in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung und ihrer Bedeutung für das Reich Gottes zu ergründen, wonach nur die mächtigen Impulse des Seelenlebens und nicht die dialektischen Ausspinnungen der Begriffe das Entscheidende in ihrer Lehre sind. Es ist aber auch eine Täuschung, in welche Fachtheologen leicht verfallen, den dialektischen Zusammenhang für das Bestimmende und Beherrschende der Kirchenbildungen zu halten, während er in der That nur das Abgeleitete ist.

Als ein vierter Beweisgrund meiner Unsicherheit im lutherischen Bekenntniß wird mir vorgehalten, daß ich den Kern der Differenz unter den beiden Confessionen nicht richtig erkannt habe, indem dieser nicht in der antimysterischen Richtung, sondern eben in dem

Verderb der Rechtfertigungslehre bestehe. Hier ist die Befremdlichkeit der Beweisführung noch stärker als bei dem Vorigen. Seit Decennien machen entschieden lutherische Theologen im Geist neuer Wissenschaft Versuche, die reformirte Kirche mit allen ihren Abweichungen aus Einem Punkt zu construiren, der eine so der andere anders. Wenn nun auch wirklich alle die bisherigen Versuche, und der meinige mit, verfehlt sein sollten, und nur der des Herrn Recensenten der richtige wäre, so kann daraus mit Gerechtigkeit nicht gefolgert werden, daß wir unsicher im lutherischen Bekenntniß seien. Indessen erlaube ich mir doch auch für diese Construction der reformirten Lehre an dem Versuche des Recensenten zu zweifeln, und auf dem meinigen zu beharren, wie ich das oben (S. 574) näher begründet habe.

Es heißt ferner: „die Unsicherheit im Verständniß der evangelisch lutherischen Lehre von den Gnadenmitteln spricht sich schon darin aus, daß der Verfasser Sakramente und Glauben in falscher Weise coordinirt, und von einer Mittheilung der Gnade durch die Sakramente und von einer solchen „bloß" durch den Glauben spricht. Aber „bloß" durch den Glauben, der die Gnade aneignet, ohne alle Mittel der Gnadenmittheilung ist die Gnadenmittheilung nach lutherischer Lehre überhaupt nicht möglich. Die Sakramente gehören also unter dem Gesichtspunkte der Gnadenmittheilung zu den Mitteln der Gnade überhaupt im Unterschiede von dem aneignenden Glauben, sind also mit dem Worte zu coordiniren und zu vergleichen." Wie durfte Recensent mir das vorhalten, da meine ganze Ausführung über die Sakramente (156 — 160) überall und ausdrücklich gerade Coordination und Vergleichung mit dem Worte (und nicht mit dem Glauben) ist. Daß ich dann am Schlusse (162) die Sakramente dem Glauben entgegenstelle und mit ihm vergleiche, setzt keineswegs voraus, daß der Glaube „ohne alles Mittel" an uns gelange; sondern ist nur die Entgegnung gegen diejenigen, die da sagen: was bedarf es noch des Sakraments, da der Glaube (sie sagen nicht das Wort, sondern der durch das Wort gewirkte Glaube) schon alles gewährt? Ganz dieselbe „Vergleichung vom Glauben und Sakrament" und zu demselben Zwecke macht Luther in der dort von mir angeführten Stelle, und müßte daher auch ihm „Unsicherheit im Verständniß der evangelisch lutherischen Lehre" vorgeworfen werden. Ja dieselbe Coordination von Glaube und Sakrament machte der Ausspruch Christi selbst: „wer da glaubet und getaufet wird."

Noch ein Beweis meiner Bekenntnißunsicherheit soll es endlich seyn, daß ich „das Mysterium aus dem amtlich verwalteten Worte der Absolution in das verwaltende Amt, in die Person des Priesters verlege." Nun erkenne ich allerdings nicht das bindende Ansehen solcher Formeln wie „das amtlich verwaltete Wort" an,

auch ist die Frage des Amtes einer der Punkte, in welchen ich zugebe, daß meine Ausführung keine bloße Vertretung lutherischen Bekenntnisses ist, in denen jedoch auch das lutherische Bekenntniß keineswegs klar, sicher und abgeschlossen ist. Allein daß ich das Mysterium in die Person des Priesters verlege, ist unrichtig, da ich dem Priester überall nur die „werkzeugliche" Stellung zuschreibe, da ich sage: „die Schlüsselgewalt ist als die Gnade des Evangeliums an das Amt seiner Verkündung gebunden, und deshalb in die ganze Kirche ... da die Verkündung des Evangeliums aufgerichtet ist, niedergelegt." (235). Nicht als Selbstträger, als Eigenthümer des Mysteriums bezeichne ich den Priester, sondern ich bezeichne ihn nur als „Werkzeug" desselben im Gegensatz eines bloßen „Herolds" desselben (240), wie ihn die reformirte Kirche faßt.

Es wird mir zu viel Ehre angethan, wenn der Recensent mich als lutherischen Partheiführer bezeichnet. Ich bin nichts anders und will nichts anders sein, als ein Zeuge für die lutherische Wahrheit. Aber ich zeuge nur für die lebendigen, schriftmäßigen nnd Seele erwärmenden Glaubenswahrheiten der lutherischen Kirche, nicht für ein verknöchertes Bekenntniß-Lutherthum.

Nachtrag.

Nach Beendigung dieses Anhangs geht mir noch das eben erschienene Buch zu: Thomas, „Union, lutherische Kirche und Friedrich Julius Stahl." Ich kann diese ausführlichste der Gegenschriften (311 S.) nicht mehr mit den andern berücksichtigen, da die betreffenden Bogen bereits im Druck sind, noch ihr eine ausführliche Erörterung widmen, da die Herausgabe der zweiten Auflage nicht länger verzögert werden darf. Aber das Wesentlichste derselben und meine Stellung zu ihr läßt sich in Wenigem genügend bezeichnen.

Was sie Wahres enthält, geht nicht gegen mein Buch, und wird wohl von niemanden in Abrede gestellt, so z. B. die beredten Ausführungen, daß das Bekenntniß keinen Werth hat, wenn es nicht aus dem Glauben kommt, sondern in „einem angelernten Nachsprechen und Nachbeten", in „Aneignung christlich klingender Formeln, in salbungsvollen Redensarten" besteht (S. 209 u. 212), daß man bei den Gemeinden weniger ausrichtet durch Auseinandersetzung „der orthodoxen Lehre von den beiden Naturen in Christo", als durch die „lebendige Reproduktion der Scenen seines Lebens" (226), daß unter den beiden Confessionen ein Consensus in Bestreitung der katholischen Irrthümer und in dem Zeugniß für das alleinige Ansehen der h. Schrift und die allei-

nige Rechtfertigung durch den Glauben besteht (27 — 54) u. s. w. Was sie gegen mein Buch enthält, ist nicht wahr.

Ueber das Verhältniß unter den christlichen Confessionen wird nach beiden Seiten der Gränzstein verrückt. — Auf der einen Seite wird ein Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Kirche gesetzt, wo er gar nicht besteht. Auch auf die Lehre von Gott und die ökumenischen Symbole soll dieser Gegensatz sich erstrecken. „Nicht mit der römischen sondern gegen die römische Kirche bekannten sich lutherische und reformirte Kirche zu den drei Symbolen und damit zu dem dreieinigen Gott" (37), indem die Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Bilder, die Clerikalherrschaft eine „schwere Verdunkelung des Glaubens an Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist" sei (47). Das ist schon an sich ein Ungedanke, da durch alle diese Irrthümer das Wesen der Gottheit und die Lehre von ihr nicht berührt wird, es wäre denn, daß man die Dreieinigkeit bloß in einem weltgeschichtlichen Prozeß fände, wo sie allerdings durch Annahme einer andern weltgeschichtlichen Macht an der Kirche ausgeschlossen würde. Es ist aber ebenso schnurstraks gegen die geschichtliche Thatsache, da die Reformation im klaren und vollen Bewußtseyn sich mit der römisch-katholischen Kirche, und nicht gegen sie, zu den ökumenischen Symbolen bekannte. — Auf der andern Seite wird der Gegensatz zwischen lutherischer und reformirter Kirche, wo er wirklich besteht, geläugnet. Die Prädestination soll kein Gegensatz seyn, weil Luther's Lehre von der Prädestination ganz dieselbe sei wie die Zwingli's und Calvin's, und weil die Concordienformel selbst (!) auf der Prädestinationslehre stehe (83 bis 93). Der Verf. nemlich kann selbst aus dem Raisonnement nicht heraus, wie sich auch an andern Orten zeigt, daß, wenn der Mensch von selbst unvermögend zum Guten sei, die Ursache der Sünde nothwendig in Gott liegen müsse, weil nun die Concordienformel das erste behauptet, so nöthigt er ihr das letzte auf und läßt ihre ausdrückliche Gegenbestimmung, gleichsam als eine Inkonsequenz, zu der sie nicht berechtigt ist, nicht gelten. Die Verschiedenheit der Bedeutung, welche der Glaube in der lutherischen und in der calvinischen Lehre hat, daß er dort die menschliche (wenngleich von Gott gewirkte) Aneignung des Heils, hier die von Gott gegebene Kunde des Heils, dort also ein Grund des Heils (wenn gleich ohne Verdienst des Menschen), hier nur eine Folge des außer ihm gewirkten Heils ist (s. o. S. 197), wird durch einen Machtspruch geläugnet (89). Weil der Verf. auch hier nicht aus dem Dilemma herauskommen kann, daß wenn der Glaube von Gott gewirkt ist, er keine That des Menschen seyn kann, daß entweder der Mensch sich selbst den Glauben gebe, oder aber der Fatalismus der Prädestination das Heil entscheide; so muß das lutherische Dogma dasselbe seyn mit dem calvinischen. Die Lehre von

den Sakramenten soll kein Gegensatz seyn, der Verf. läugnet meine Entgegenstellung von Gnadenmitteln und Gnadenzeichen, von mysterisch und antimysterisch, ja er läugnet selbst jeden wesentlichen Unterschied in der Lehre vom Abendmahl (65 folg. u. 106). Die Frage über die Unterscheidungslehren der lutherischen und reformirten Kirche ist ohne Zweifel die Cardinalfrage bei dem Streit über die Union, und hierin grade kann ich die ganze Art der Streitführung des Verf. und deren Legitimation nicht anerkennen. Derselbe hat nemlich, wie es scheint, von den Schriften Zwingli's und Calvin's ganz und gar nichts gelesen, wenigstens läßt er dieselben ganz und gar unbeachtet, es kömmt im ganzen Buche kein einziges Citat aus ihnen vor. In Beziehung auf den verschiedenen Geist der beiden Kirchen setzt er mir daher nur entgegen, was von Schweizer und von der reformirten-Kirchenzeitung vorgebracht worden, und in Beziehung auf die einzelnen Unterscheidungslehren unternimmt er die Widerlegung durch Bestimmungen aus den reformirten Bekenntnißschriften, indem diese gleichlautend seien mit den lutherischen. Als wenn es sich nicht eben um den Sinn dieser Bestimmungen in den reformirten Bekenntnißschriften handelte, als wenn nicht das immer der Vorwurf der Lutheraner gegen die Reformirten gewesen, daß sie unter annähernden Ausdrücken den wirklichen Gegensatz verbergen, als wenn nicht die Auffassungen Zwingli's und Calvin's erst das Verständniß und die wirkliche Auslegung dieser Stellen böten. Ja meine genetische Entwicklung des reformirten Lehrbegriffs von Zwingli aus, die abgesehen von aller Unionsfrage wissenschaftlich ganz unentbehrlich ist, erklärt er als einen unredlichen „Schritt rückwärts." Diese ganze Entwicklung läßt er daher ruhig bei Seite liegen, und hält sich bloß an die Ausdrücke der Confessionen. Aber selbst diese, trotz alles Annäherungsstrebens, zeigen hinlänglich und unzweifelhaft den Gegensatz, das habe ich überall nachgewiesen (z. B. s. o. 119—121), und es ist unrichtig, wenn der Verf. mir vorwirft, daß ich diese Confessionen nicht berücksichtige. Ich habe allerdings nur einerseits die Confessionen, in welchen der Bildungsprozeß vor sich ging, andererseits die Confessionen der deutsch-reformirten Kirche zum Gegenstande meiner Behandlung gemacht. Damit war aber der Aufgabe völlig genügt.

Völlig ins Ungemessene geht dann die Auffassung von Confession und Union. Das Bekenntniß der Kirche als gemeinsames, fixirtes sei in der apostolischen Zeit kein anderes gewesen und dürfe „auch heute" kein anderes seyn, als blos die zwei Worte: „Jesus der Krist" Alles andere sei der „eigenthümlichen Lehrweise" jedes Predigers oder Christen zu überlassen. Die Beseitigung aller jetzigen kirchlichen Bekenntnisse und Rückführung derselben auf diese zwei Worte sei das „eigentlichste Princip der

evangelischen Union" (213). Oder anders ausgedrückt: „allein durch die Schrift und allein durch den Glauben" (d. i. „der Herr, wie er lebendig von den Seinen ergriffen wird" 225). Jede Confessionskirche, d. i. die außer jenen zwei Worten noch ein exclusives Dogma hat, um deswillen sie die Union mit anders Lehrenden ablehnt, habe „im Wesentlichen die katholische Anschauung", wenn ihr auch „die Konsequenz Roms fehlt" (215 u. 16). Die Union dürfe deßhalb nicht auf den „Konsensus der beiden Confessionen als bindendes Dogma" gebaut werden, weder auf den formulirten noch auf den nichtformulirten. Wenn man irgend ein anderes Dogma als bindend erkenne (und darin hat der Verf. recht), so sei man auch nicht berechtigt, sich über diese scheidenden Dogmen hinwegzusetzen (9). Nur von dieser Union komme wirkliches Glaubensleben, alle Confessionskirche sei todt, und wenn jetzt in den konfessionellen Geistlichen sich wohl auch Leben finde, so komme das nur daher, daß sie „aus den Kreisen des Pietismus, aus der Schule von Schleiermacher und Nitzsch..... kommen, und ihnen deßhalb der unmittelbare Zugang zu dem Herrn das Höchste ist" (246). Es ist erstaunlich, wie hier aus einem Körnlein Wahrheit eine ganze Saat von Irrthum aufgeht. Daß es auch eine Uebertreibung in der dogmatischen Feststellung giebt, daß alle dogmatische Feststellung der göttlichen Wahrheit nicht adäquat ist, daß alle Dogmen und Bekenntnisse nicht Zweck in sich sondern nur Träger und Mittel für den lebendigen Glauben seyn sollen, ist wahr, und ist von mir überall und nachdrücklich genug hervorgehoben worden. Aber wie kann einem so aller Sinn für die Bedeutung und Nothwendigkeit der Bekenntnisse und Dogmen mangeln? Wenn es in der apostolischen Kirche gegenüber den Juden und Heiden wirklich genügt hätte an diesem „Jesus der Krist" (was auch noch zu bestreiten), so folgt doch daraus nicht, daß es auch nachher gegenüber den Läugnern der Gottheit Christi, den Umsetzern der göttlichen Offenbarung in ein philosophisches System an diesen beiden Worten genügte. Es ist nach dem Verfasser alles, was durch die 18 Jahrhunderte von der Kirche gegen den Irrthum bezeugt worden ist, nur aus Rechthaberei oder Unterhaltungsliebe der Theologen hervorgegangen. Die Kirche hatte nie ein Recht, die Arianer, die Manichäer, die Socinianer, Unitarier u. s. w. als Fälscher des Evangeliums aus der h. Schrift zu strafen, das alles war als eigenthümliche Lehrweise gleich berechtigt, und auch heute hätten Rupp und Uhlich das volle Recht nach ihrer „eigenthümlichen Lehrweise" innerhalb der Kirche zu predigen. — Der Vorwurf „wesentlich katholischer Anschauung", den der Verfasser den Confessionskirchen macht, trifft vor allem Luther, Melanchthon und Calvin. Diese alle hatten weit über jene beiden Worte hinaus ein exclusives Dogma, das keine Union zuließ. Luther gab den Pfarrern Anleitung, wie sie lehren müß-

ten, Melanchthon verpflichtete die Doktoren in Wittenberg auf die A. C. Calvin verstand am wenigsten Spaß hinsichtlich der Trinitäts- und der Prädestinationslehre. Alle diese hatten nicht den geringsten Respekt vor der „eigenthümlichen Lehrweise" der Diener der Kirche. In allen diesen „waltet" also das „Wesentliche der römisch-katholischen Anschauung". Die Gründer der evangelischen Kirche sind also „unkonsequente Römlinge" und erst mit Schleiermacher beginnt die evangelische Kirche. — So auch wird von uns nicht geläugnet, sondern vielmehr lebhaft geltend gemacht, daß der Pietismus eine wesentliche Seite des wahren Lutherthums ist, und welchem Lutheraner wäre nicht „der unmittelbare Zugang zu dem Herrn und das unmittelbare Stehen unter seinem Worte das Höchste", und müßte solches erst von den modernen Theologen lernen? Aber vollends übersteigt es alle Begriffe, daß die konfessionellen Geistlichen ihr Glaubensleben von Schleiermacher haben sollen. Das ist eine gründliche Täuschung, daß der Schleiermacherianismus die Religion im Gefühl und im Leben besitze, die lutherische Kirche bloß im Begriff und Erkenntniß. Das religiöse Gefühl und religiöse Leben ist gerade nur in der Kirche, es ist in der katholischen Andacht, es ist im gesunden Lutherthum, das eben das Wahre am Pietismus völlig in sich schließt, es ist im Calvinismus ungeachtet seiner größeren Verständigkeit. Die Luther, Arndt, Paul Gerhard, Spener und selbst Zinzendorf waren die Kinder der Kirche des Dogma's. Dagegen die Religion des Schleiermacherianismus ist nicht Gefühl, ist nicht Leben, sondern ist nur Reflexion über das Gefühl und über das Leben, sie ist im Innersten selbst gerade ein Philosophem, ein Begriffswerk und zwar ein höchst künstliches Begriffswerk, und hat den Hauch der Kälte, der jedes menschliche Begriffswerk durchzieht. Sollte der Lutheraner, der die Auferstehung Christi, die Gottheit Christi einfach als Thatsache annimmt, ja wäre es sogar „nachbetet", nicht mehr Wärme und Leben haben, als der Schleiermacherianer, der erst an den Fäden der Dialektik herauswebt, daß die Auferstehung allenfalls doch angenommen werden dürfte, der sich mühsam einen medius terminus sucht, nach welchem Christus nicht Gott (nicht „übermenschlich") ist, wie die Unwissenschaftlichen annehmen, aber doch auch kein bloßer besonders begabter und edler Mensch, wie der vulgäre Rationalismus annimmt? Darum ist es umgekehrt, was Schleiermacher an Glaubensleben hat, hat er aus der Kirche des Dogma, was die positiveren Nachfolger Schleiermacher's, die Koryphäen der „gläubigen Theologie" an Glaubensleben so viel vor ihm voraus haben, haben sie daher, daß sie einen mächtigen Schritt in die Kirche des Dogma thaten, und das, was sie von Schleiermacher haben, ist gerade eine Hemmung, daß das Glaubensleben nicht durchaus in der Frische und Kräftigkeit von ihnen ausgeht, wie von

einfachen erweckten Christen. Darin aber giebt der Verfasser einen Beleg für die Wahrheit, daß eine Union auf dem Consensus zu unserer Zeit als allgemeiner Zustand nicht zu halten ist, weil sie unberechtigt, ein menschlicher Machtspruch ist, und daß deßhalb die Union nach innerer Consequenz zur bekenntnißlosen Kirche fortdrängt.

Der eigene Glaubens-Standpunkt des Verfassers ist, daß er an dem Glauben und Bekenntniß der Christenheit die Grundlehren läugnet, und zwar hebt er diese nur beispielsweise heraus, um an ihnen die Trüglichkeit der ganzen Kirchenlehre zu zeigen. Er bestreitet am Athanasianum, daß „Vater, Sohn und Geist als Personen bezeichnet" werden, denn wenn jeder derselben für sich eine Person sei, so sei auch jeder derselben für sich Gott (158). Ob nun der Gottheit in ihrer Einheit die Bezeichnung als Person zukomme, darüber schweigt der Verfasser. Aber er giebt als die Wahrheit, als den „süßen Kern" des Athanasianums das „daß die ewig schaffende Urmacht die Liebe ist, welche uns als Kinder nach ihrem Bilde schuf, erhält und regiert, daß die ewige Liebe die verlorenen Kinder erlöst und versöhnt, indem sie sich gleichsam von sich selber trennend hingab in eine menschliche Persönlichkeit und das Gnadenwerk vollendete, daß diese ewige Liebe von dem Werk der Erlösung aus durch das Wort der Wahrheit sich in die Herzen senkt, sie erweckend, neugebärend, belebend, indem sie dieselben innerlich ihrem Heilande und Könige vermählt" (38). Da ist denn überall nur von einer Urmacht, einer Liebe, nirgend von einem Gott, nirgend von dem, der da zur Rechten Gottes sitzt als derselbe, der auf Erden gewandelt, die Rede. Mich dünkt, Luther und Calvin würden sagen: wir bekennen uns mit der römischen Kirche zu den ökumenischen Symbolen, aber wir bekennen uns gegen Herrn Thomas zu den ökumenischen Symbolen. Er bestreitet an der A. C. (Art. 19.), daß die Ursache der Sünde der Wille der Bösen ist, der alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen wendet (voluntas malorum... quae non adjuvante Deo avertit se a Deo). Desgleichen an der Concordienformel, daß „für den unwiedergeborenen Menschen jedes (?) Gute eine absolute Unmöglichkeit, das Böse für ihn eine absolute Nothwendigkeit" (164 und 167). Er läugnet also dem entgegen das Unvermögen des natürlichen Menschen zum Guten. Denn danach werde die Ursache des Bösen in Gott verlegt, der nicht den nöthigen Beistand giebt, und sei „nach Adams Fall in der unwiedergeborenen Menschheit von einer Schuld nicht mehr zu sprechen" u. s. w. Er bestreitet an der A. C. (Art. 3.) die Genugthuung Christi, bestreitet also diese Lehre nicht etwa in einer bestimmten theologischen Durchführung, sondern in ihrem allgemeinsten Gedanken, daß Christus durch seinen Tod für unsere Sünden genug gethan (qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit, „daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde,

sondern auch für alle andern Sünden und Gottes Zorn versühnet"). Es sei die äußerste „Verunreinigung", die „mächtigste Trübung" des wahren Glaubens an Gott (168—175), daß Gott „nicht anders und nicht eher schuldigen Sündern vergeben könnte, als bis sein Zorn durch das Blut, durch die Strafe eines Unschuldigen versöhnt wäre" (170). Die Versöhnung Gottes bestehe nicht darin, daß Gott, d. i. seine Gerechtigkeit und Heiligkeit, versöhnt werde, das „Objekt des Versöhnens" sei, wonach in ihm „Zorn, Haß, Feindschaft gegen die Menschheit vorausgesetzt wird", sondern darin, daß die Menschheit versöhnt werde „die Menschheit Objekt des Versöhnens, Gegenstand, der seiner Beschaffenheit nach der Versöhnung bedarf" sei (169) — das heißt doch im Sinne des Verfassers nicht: sie bedarf, daß Gott ihr versöhnt werde (das wäre ja die kirchliche Lehre), sondern sie bedarf, daß sie sich mit Gott versöhne, daß sie von ihrer Feindschaft gegen Gott zurückgebracht werde, und indem Gott sie davon zurückbringt, ist er „das wirksame Subjekt, der die Versöhnung Vollbringende". Dadurch nämlich „versöhnt Gott die Menschen mit sich selbst, indem der Sohn nicht nur Fleisch wird, nicht nur mit menschlicher Zunge die Worte des ewigen Lebens redet, ja nicht nur leidend der Menschen Sünde trägt (?), sondern auch sein Blut strömen läßt und sich zum Opfer giebt, damit sie sehen, in wen sie gestochen haben und dazu kommen, daß sie theils an ihre Brust schlagen, theils inne werden, daß er „Gottes Sohn voll Gnade und Wahrheit sei" (172). Also nicht Gottes Zorn, sondern der Zorn der unartigen Kinder soll gestillt werden, indem sie so viel Liebe sehen und dadurch gerührt werden! Die biblischen Aussprüche, daß „Er unsere Strafe trug", daß „Er für uns zur Sünde gemacht ist", daß „Er ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewig gilt", daß „Gott seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches sandte, und verdammte die Sünde im Fleisch durch Sünde", welche unbestreitbar das stellvertretende Leiden und die Sühne der göttlichen Heiligkeit ausdrücken, bleiben natürlich ganz unbeachtet. Aber wie ist es zu rechtfertigen, daß der Verfasser sich trotzdem mit Emphase zu der Rechtfertigung aus dem Glauben als dem materialen Princip der Reformation (225) bekennt, während doch die Rechtfertigung aus dem Glauben im Sinne der Reformation nichts anders ist als die Aneignung der Genugthuung Christi, die Aneignung der Versöhnung Gottes (und nicht der Menschheit) durch Christus, die Aneignung des stellvertretenden Leidens, nichts anders ist als die zugerechnete Gerechtigkeit, welche er für die äußerste Verunreinigung des Gottesglaubens erklärt? Darf man sich zu dem materialen Princip der Reformation bekennen, wenn man nur die Worte „Rechtfertigung aus dem Glauben" vor sich trägt, aber unter Glauben und unter Rechtfertigung aus dem Glauben

etwas ganz anderes versteht als die Reformation, und das, was sie darunter verstand, läugnet und verwirft? Das Tridentinum hat immer noch weit mehr Gemeinschaft mit dem materialen Princip des Protestantismus als dieser Vorkämpfer des ächten Protestantismus. Der Verfasser, der aus lauter Demuth, lauter Scheu vor pelagianischer Selbstgerechtigkeit nicht zugeben kann, daß die Kirche, die aus sündigen Menschen besteht, reine Lehre haben sollte, derselbe hat keine Scheu, die heiligsten Geheimnisse der christlichen Offenbarung zu verwerfen, weil sie der menschliche Verstand nicht fassen kann, ja zum Theil weil sie sein Verstand nicht fassen kann, weil er nicht die Consequenz abwehren kann, daß wenn der Mensch kein eigenes Vermögen zum Guten hat, Gott der Urheber des Bösen seyn müsse, weil er die Consequenz nicht abwehren kann, daß wenn Gott des Leidens und Sterbens eines Unschuldigen zur Vergebung der Sünden bedurfte, er ein Gott der Feindschaft und Rache seyn müsse. Und er empfiehlt den „theuern Männern auf der entgegengesetzten Seite" „die Philosophie", damit „in der Begriffsbildung wahre Logik walte" (196), d. h. daß man an die Stelle der göttlichen Tiefen menschliche Plattheiten setze.

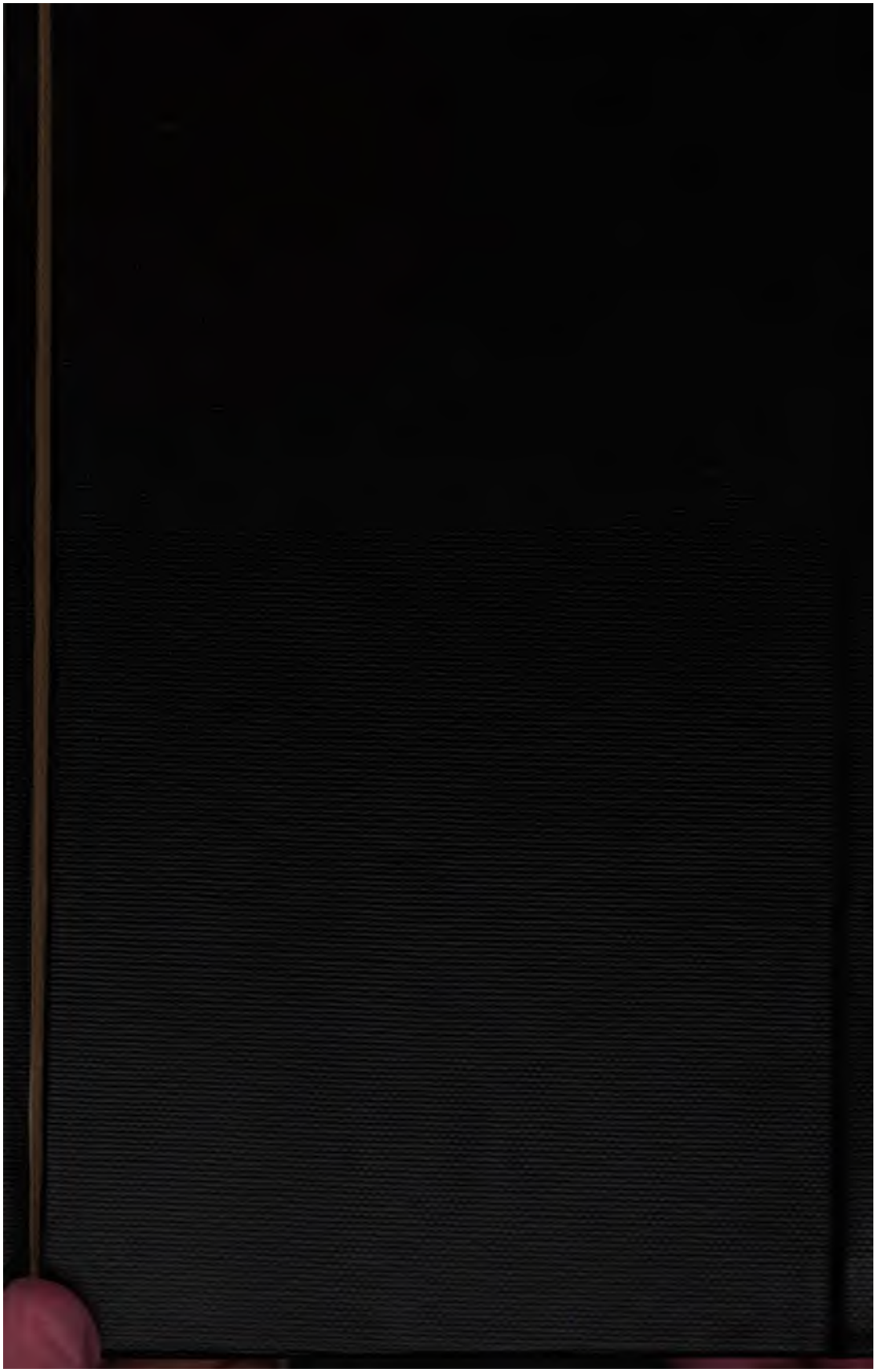
Mit dem Recht der lutherischen Kirche wird der Verfasser natürlich leicht fertig. Die Union ist die in der Kirche gereifte Frucht, sie ist durch das freie Entgegenkommen der Gemeinden seit 1830 legalisirt, und erst von da an sei sie durchgeführt worden, sie ist jetzt der gesetzliche Rechtsbestand (301 folgende). Dem steht nur in Allem die Thatsache entgegen. Die Union ist keine in der Kirche gereifte Frucht, sondern die Frucht des Rationalismus und Indifferentismus. So lange Glaube in der Kirche war, wurde sie abgelehnt, von den Pietisten eben so wohl als von den Orthodoxen. Die Gemeinden haben die Union nicht freiwillig angenommen, sie wußten bei weitem in der Regel gar nicht, um was es sich handelte. Die Durchführung der Union d. h. die ganze Umgestaltung des Kirchenwesens geschah ohne alle Befragung der Gemeinden, und nicht erst seit 1830, sondern schon seit 1817, ja seit 1808. Der jetzige gesetzliche Zustand ganz abgesehen von der Frage, wiefern er auch ein zu Recht bestehender Zustand ist, ist nicht die Union, sondern nur bestimmte Momente der Union, da er auch der Confession Garantien giebt, mit welchen die Union schlechterdings nicht vereinbar ist. Aber selbst soweit der gesetzliche Zustand die Union ist, ist er doch durch und durch nicht die Union, zu welcher der Verfasser sich bekennt, sondern Ausschließung dieser Union. Denn auch soweit er nicht die lutherische und reformirte Confession verbürgt, gründet er sich doch überall auf den Consensus beider als „bindendes Dogma." Diejenigen also, welche sich von diesem bindenden Dogma grundsätzlich lossagen, sind in der Landeskirche nicht berechtigt oder sind höchstens

nach einer anderweiten eigenen Deduktion des Verfassers bloß geduldet. Man wirft uns von jener Seite vor, daß wir nach Pflicht und Ehre der Separation folgen müßten, und nur die Dotationen uns davon abhielten. Dem ist nicht so. Nicht um die Dotationen ist es uns zu thun, sondern um die Stellung als öffentliche Kirche und die Identität mit der bisherigen öffentlichen Kirche, dadurch um das Band zur Schule und um das Band zur gesammten evangelischen Bevölkerung des Landes, und Pflicht und Ehre gebieten uns grade diese Stellung der lutherischen Kirche in Preußen, auf die sie ein gutes altverbrieftes Recht hat, nicht aufzugeben. Aber warum tritt man auf jener Seite nicht aus, da man sich nicht bloß in bedeutender Abweichung von dem gesetzlichen Bestand der Landeskirche befindet, sondern im graden Widerspruch zu demselben, und gegen diesen gesetzlichen Bestand auch nicht das geringste Recht aufzuweisen hat?

Zwei Züge bilden die Signatur des Unionsstandpunktes, wie er in diesem Buche vertreten ist. Der eine Zug ist die Vorstellung, daß der jetzige Weltgegensatz nicht der zwischen Unglauben und Glauben, sondern zwischen Katholicismus und Protestantismus sei, daher die unbegränzte Uebertreibung und Ueberverdammung der katholischen Irrlehren, und die unbegränzte Nachsicht gegen alles, was da antikatholisch ist, die Bereitwilligkeit, selbst die Sekten, welche die äußersten Ausläufer des Ultraprotestantismus sind, in die Union aufzunehmen, der Mangel alles Anstoßes, wo nicht gar die eigene Betheiligung an der von Rationalismus und Pantheismus durchdrungenen Theologie und ihrer gänzlichen oder theilweisen bewußten oder minder bewußten Eskamotage des christlichen Glaubens. Der andere Zug ist die unerhörte Vorstellung der Schleiermacher'schen Schule, daß es ein religiöses Seelenleben des Menschen ohne religiöse Begriffe (Dogmen) geben könne — eine Vorstellung, von der man ihnen immerhin die Unhaltbarkeit nachweisen mag (s. o. S. 377), ohne daß sie sich abhalten lassen, ganze Bücher in Voraussetzung derselben zu schreiben. Das vorliegende Buch handelt wenig von der lutherischen Kirche, die auf seinem Titel steht, es läßt an meinem Buche, gegen das es gerichtet ist, die entscheidendsten Ausführungen bei Seite. Es ist von Anfang bis zu Ende im Wesentlichen nur Eine Deklamation gegen das Dogma, nur Ein Preis der Union, als welche das Dogma vernichte. Wohl war es etwas sehr Bedenkliches um die Bilderstürmerei; aber sie ist doch noch eine unschuldige Sache im Vergleich mit dieser Dogmenstürmerei.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

70 364ST BR 09/93 53-005-00 5653 GBC

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004